NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 08162948 1

YBSH
G37.11.1

inct.

Kant

YES
1797

Critik
der
practischen Vernunft
von
Immanuel Kant.

Vierte Auflage.

Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch.
1797.

TO NEW YORK
PUBLIC LIBRARY

ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS

Vorrede.

Warum diese Critik nicht eine Critik der reinen practischen, sondern schlechthin der practischen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelism derselben mit der speculativen das erstere zu erfödern scheint, darüber giebt diese Abhandlung hinreichenden Aufschluß. Sie soll blos darthun, daß es reine practische Vernunft gebe, und critisirt in dieser Absicht ihr ganzes practisches Vermögen. Wenn es ihr hiemit gelingt, so bedarf sie das reine Vermögen selbst nicht zu critisiren, um zu sehen, ob sich die Vernunft mit einem solchen, als einer blozen Anmaßung, nicht übersteige (wie es wol mit der speculativen geschieht.) Denn wenn sie, als reine Vernunft, wirklich practisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu seyn, ist vergeblich.

Mit dieſem Vermögen ſteht auch die transſcendentale Freyheit nunmehro feſt, und zwar in derjenigen abſoluten Bedeutung genommen, worin die ſpeculative Vernunft beym Gebrauche des Begriffs der Cauſalität ſie bedurfte, um ſich wider die Antinomie zu retten, darin ſie unvermeidlich geräth, wenn ſie in der Reihe der Cauſalverbindung ſich das Unbedingte denken will, welchen Begriff ſie aber nur problematiſch, als nicht unmöglich zu denken, aufſtellen konnte, ohne ihm ſeine objective Realität zu ſichern, ſondern allein, um nicht durch vorgebliche Unmöglichkeit deſſen, was ſie doch wenigſtens als denkbar gelten laſſen muß, in ihrem Weſen angefochten und in einen Abgrund des Scepticismus geſtürzt zu werden.

Der Begriff der Freyheit, ſo fern deſſen Realität durch ein apodictiſches Geſetz der practiſchen Vernunft bewieſen iſt, macht nun den Schlußſtein von dem ganzen Gebäude eines Syſtems der reinen, ſelbſt der ſpeculativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unſterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieſer ohne Haltung bleiben, ſchließen ſich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Beſtand und objective Realität, d. i. die

Mög-

Möglichkeit derſelben wird dadurch bewieſen, daß Freyheit wirklich iſt; denn dieſe Idee offenbaret ſich durchs moraliſche Geſetz.

Freyheit iſt aber auch die einzige unter allen Ideen der ſpec. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wiſſen, ohne ſie doch einzuſehen, weil ſie die Bedingung *) des moraliſchen Geſetzes iſt, welches wir wiſſen. Die Ideen von Gott und Unſterblichkeit ſind aber nicht Bedingungen des moraliſchen Geſetzes, ſondern nur Bedingungen des nothwendigen

*) Damit man hier nicht Inconſequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freyheit die Bedingung des moraliſchen Geſetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moraliſche Geſetz die Bedingung ſey, unter der wir uns allererſt der Freyheit bewußt werden können, ſo will ich nur erinnern, daß die Freyheit allerdings die ratio eſſendi des moraliſchen Geſetzes, das moraliſche Geſetz aber die ratio cognoſcendi der Freyheit ſey. Denn, wäre nicht das moraliſche Geſetz in unſerer Vernunft eher deutlich gedacht, ſo würden wir uns niemals berechtigt halten, ſo etwas, als Freyheit iſt, (ob dieſe gleich ſich nicht widerſpricht) anzunehmen. Wäre aber keine Freyheit, ſo würde das moraliſche Geſetz in uns gar nicht anzutreffen ſeyn.

Objects eines durch dieſes Geſetz beſtimmten Willens, d. i. des bloß practiſchen Gebrauchs unſerer reinen Vernunft; alſo können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloß ſagen, nicht die Wirklichkeit, ſondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu erkennen und einzuſehen behaupten. Gleichwol aber ſind ſie die Bedingungen der Anwendung des moraliſch beſtimmten Willens auf ſein ihm a priori gegebenes Object (das höchſte Gut). Folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieſer practiſchen Beziehung angenommen werden, ohne ſie doch theoretiſch zu erkennen und einzuſehen. Für die letztere Foderung iſt in practiſcher Abſicht genug, daß ſie keine innere Unmöglichkeit (Widerſpruch) enthalten. Hier iſt nun ein, in Vergleichung mit der ſpeculativen Vernunft, bloß ſubjectiver Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer eben ſo reinen, aber practiſchen Vernunft objectiv gültig iſt, dadurch den Ideen von Gott und Unſterblichkeit vermittelſt des Begriffs der Freyheit objective Realität und Befugniß, ja ſubjective Nothwendigkeit (Bedürfniß der reinen Vernunft) ſie anzunehmen verſchafft wird, ohne daß dadurch doch die Vernunft im theoretiſchen Erkenntniſſe erweitert, ſondern nur die Möglichkeit, die vorher nur Problem war, hier

Aſſer-

Assertion wird, gegeben, und so der practische Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretischen verknüpft wird. Und dieses Bedürfniß ist nicht etwa ein hypothetisches, einer beliebigen Absicht der Speculation, daß man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Speculation hinaufsteigen will, sondern ein gesetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Thuns und Lassens unnachlaßlich setzen soll.

Es wäre allerdings befriedigender für unsere speculative Vernunft ohne diesen Umschweif jene Aufgaben für sich aufzulösen, und sie als Einsicht zum practischen Gebrauche aufzubewahren; allein es ist einmal mit unserem Vermögen der Speculation nicht so gut bestellt. Diejenige, welche sich solcher hohen Erkenntnisse rühmen, sollten damit nicht zurückhalten, sondern sie öffentlich zur Prüfung und Hochschätzung darstellen. Sie wollen beweisen; wohlan! so mögen sie denn beweisen, und die Critik legt ihnen, als Siegern, ihre ganze Rüstung zu Füßen. Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis. — Da sie also in der That nicht wollen, vermuthlich weil sie nicht

können, so müssen wir jene doch nur wiederum zur Hand nehmen, um die Begriffe von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, für welche die Speculation nicht hinreichende Gewährleistung ihrer Möglichkeit findet, in moralischem Gebrauche der Vernunft zu suchen und auf demselben zu gründen.

Hier erklärt sich auch allererst das Räthsel der Critik, wie man dem übersinnlichen Gebrauche der Categorien in der Speculation objective Realität absprechen, und ihnen doch, in Ansehung der Objecte der reinen practischen Vernunft, diese Realität zugestehen könne; denn vorher muß dieses nothwendig inconsequent aussehen, so lange man einen solchen practischen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollständige Zergliederung der letzteren inne, daß gedachte Realität hier gar auf keine theoretische Bestimmung der Categorien und Erweiterung des Erkenntnisses zum Uebersinnlichen hinausgehe, sondern nur hiedurch gemeynet sey, daß ihnen in dieser Beziehung überall ein Object zukomme; weil sie entweder in der nothwendigen Willensbestimmung a priori enthalten, oder mit dem Gegenstande derselben unzertrennlich verbunden

sind,

ſind, ſo verſchwindet jene Inconſequenz; weil man einen andern Gebrauch von jenen Begriffen macht, als ſpeculative Vernunft bedarf. Dagegen eröffnet ſich nun eine vorher kaum zu erwartende und ſehr befriedigende Beſtätigung der conſequenten Denkungsart der ſpeculativen Critik darin, daß, da dieſe die Gegenſtände der Erfahrung, als ſolche, und darunter ſelbſt unſer eigenes Subject, nur für Erſcheinungen gelten zu laſſen, ihnen aber gleichwohl Dinge an ſich ſelbſt zum Grunde zu legen, alſo nicht alles Ueberſinnliche für Erdichtung und deſſen Begriff für leer an Inhalt zu halten, einſchärfte: practiſche Vernunft jetzt für ſich ſelbſt, und ohne mit der ſpeculativen Verabredung getroffen zu haben, einem überſinnlichen Gegenſtande der Categorie der Cauſalität, nemlich der Freyheit, Realität verſchafft, (obgleich, als practiſchem Begriffe, auch nur zum practiſchen Gebrauche,) alſo dasjenige, was dort bloß gedacht werden konnte, durch ein Factum beſtätigt. Hiebey erhält nun zugleich die befremdliche, obzwar unſtreitige, Behauptung der ſpeculativen Critik, daß ſogar das denkende Subject ihm ſelbſt, in der inneren Anſchauung, bloß Erſcheinung ſey, in der Critik der practiſchen Vernunft auch ihre volle Beſtätigung, ſo gut, daß

man auf sie kommen muß, wenn die erstere diesen Satz auch gar nicht bewiesen hätte *).

Hiedurch verstehe ich auch, warum die erheblichsten Einwürfe wider die Critik, die mir bisher noch vorkommen sind, sich gerade um diese zwey Angel drehen: nemlich einerseits, im theoretischen Erkenntniß geleugnete und im practischen behauptete objective Realität der auf Noumenen angewandten Categorien, andererseits die paradoxe Foderung, sich als Subject der Freyheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewußtseyn zu machen. Denn, so lange man sich noch keine bestimmte Begriffe von Sittlichkeit und Freyheit machte, konnte man nicht erra-

*) Die Vereinigung der Causalität, als Freyheit, mit ihr, als Naturmechanism, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweyte durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjecte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweyte aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewußtseyn, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich.

errathen, was man einerseits der vorgeblichen Erscheinung als Noumen zum Grunde legen wolle, und andererseits, ob es überall auch möglich sey, sich noch von ihm einen Begriff zu machen, wenn man vorher alle Begriffe des reinen Verstandes im theoretischen Gebrauche schon ausschließungsweise den bloßen Erscheinungen gewidmet hätte. Nur eine ausführliche Critik der practischen Vernunft kann alle diese Mißdeutung heben, und die consequente Denkungsart, welche eben ihren größten Vorzug ausmacht, in ein helles Licht setzen.

So viel zur Rechtfertigung, warum in diesem Werke die Begriffe und Grundsätze der reinen speculativen Vernunft, welche doch ihre besondere Critik schon erlitten haben, hier hin und wieder nochmals der Prüfung unterworfen werden, welches dem systematischen Gange einer zu errichtenden Wissenschaft sonst nicht wohl geziemet (da abgeurtheilte Sachen billig nur angeführt und nicht wiederum in Anregung gebracht werden müssen), doch hier erlaubt, ja nöthig war; weil die Vernunft mit jenen Begriffen im Uebergange zu einem ganz andern Gebrauche betrachtet wird, als den sie dort von ihnen machte. Ein solcher

cher Uebergang macht aber eine Vergleichung des älteren mit dem neuern Gebrauche nothwendig, um das neue Gleis von dem vorigen wohl zu unterscheiden und zugleich den Zusammenhang derselben bemerken zu lassen. Man wird also Betrachtungen dieser Art, unter andern diejenige, welche nochmals auf den Begriff der Freyheit, aber im practischen Gebrauche der reinen Vernunft, gerichtet worden, nicht wie Einschiebsel betrachten, die etwa nur dazu dienen sollen, um Lücken des critischen Systems der speculativen Vernunft auszufüllen (denn dieses ist in seiner Absicht vollständig), und, wie es bey einem übereilten Baue herzugehen pflegt, hintennach noch Stützen und Strebepfeiler anzubringen, sondern als wahre Glieder, die den Zusammenhang des Systems bemerklich machen, und Begriffe, die dort nur problematisch vorgestellt werden konnten, jetzt in ihrer realen Darstellung einsehen zu lassen. Diese Erinnerung geht vornehmlich den Begriff der Freyheit an, von dem man mit Befremdung bemerken muß, daß noch so viele ihn ganz wohl einzusehen und die Möglichkeit derselben erklären zu können sich rühmen, indem sie ihn bloß in psychologischer Beziehung betrachten, indessen daß, wenn sie ihn vorher in transscendentaler genau erwogen hätten,

ten, ſie ſo wohl ſeine Unentbehrlichkeit, als problematiſchen Begriffs, in vollſtändigem Gebrauche der ſpeculativen Vernunft, als auch die völlige Unbegreiflichkeit deſſelben hätten erkennen, und, wenn ſie nachher mit ihm zum practiſchen Gebrauche giengen, gerade auf die nämliche Beſtimmung des letzteren in Anſehung ſeiner Grundſätze von ſelbſt hätten kommen müſſen, zu welcher ſie ſich ſonſt ſo ungern verſtehen wollen. Der Begriff der Freyheit iſt der Stein des Anſtoßes für alle Empiriſten, aber auch der Schlüſſel zu den erhabenſten practiſchen Grundſätzen für critiſche Moraliſten, die dadurch einſehen, daß ſie nothwendig rational verfahren müſſen. Um deswillen erſuche ich den Leſer, das, was zum Schluſſe der Analytik über dieſen Begriff geſagt wird, nicht mit flüchtigem Auge zu überſehen.

Ob ein ſolches Syſtem, als hier von der reinen practiſchen Vernunft aus der Critik der letzteren entwickelt wird, viel oder wenig Mühe gemacht habe, um vornehmlich den rechten Geſichtspunct, aus dem das Ganze derſelben richtig vorgezeichnet werden kann, nicht zu verfehlen, muß ich den Kennern einer dergleichen Arbeit zu beurtheilen überlaſſen. Es ſetzt

zwar

zwar die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten voraus, aber nur in ſo fern, als dieſe mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntſchaft macht und eine beſtimmte Formel derſelben angiebt und rechtfertigt*); ſonſt beſteht es durch ſich ſelbſt. Daß die Eintheilung aller practiſchen Wiſſenſchaften zur Vollſtändigkeit nicht mit beygefügt worden, wie es die Critik der ſpeculativen Vernunft leiſtete, dazu iſt auch gültiger Grund in der Beſchaffenheit dieſes practiſchen Vernunftvermögens anzutreffen. Denn die beſondere Beſtimmung der Pflichten, als Menſchen-

pflich-

*) Ein Recenſent, der etwas zum Tadel dieſer Schrift ſagen wollte, hat es beſſer getroffen, als er wol ſelbſt gemeynt haben mag, indem er ſagt: daß darin kein neues Princip der Moralität, ſondern nur eine neue Formel aufgeſtellet worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundſatz aller Sittlichkeit einführen, und dieſe gleichſam zuerſt erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht ſey, unwiſſend, oder in durchgängigem Irrthume geweſen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun ſey, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau beſtimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieſes in Anſehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.

pflichten, um sie einzutheilen, ist nur möglich, wenn vorher das Subject dieser Bestimmung (der Mensch), nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur so viel als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nöthig ist, erkannt worden; diese aber gehört nicht in eine Critik der practischen Vernunft überhaupt, die nur die Principien ihrer Möglichkeit, ihres Umfanges und Grenzen vollständig ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben soll. Die Eintheilung gehört also hier zum System der Wissenschaft, nicht zum System der Critik.

Ich habe einem gewissen, wahrheitliebenden und scharfen, dabey also doch immer achtungswürdigen Recensenten jener Grundlegung zur Met. d. S. auf seinen Einwurf, daß der Begriff des Guten dort nicht (wie es seiner Meynung nach nöthig gewesen wäre) vor dem moralischen Princip festgesetzt worden *), in dem zweyten Hauptstücke der Analytik, wie

*) Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens, oder des Gefühls der Lust vorher erklärt habe; obgleich dies

wie ich hoffe, Genüge gethan; eben so auch auf manche andere Einwürfe Rücksicht genommen, die mir

dieser Vorwurf unbillig seyn würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können. Es könnte aber freylich die Definition daselbst so eingerichtet seyn, daß das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde (wie es auch wirklich gemeinhin so zu geschehen pflegt), dadurch aber das oberste Princip der practischen Philosophie nothwendig empirisch ausfallen müßte, welches doch allererst auszumachen ist, und in dieser Critik gänzlich widerlegt wird. Daher will ich diese Erklärung hier so geben, wie sie seyn muß, um diesen streitigen Punct, wie billig, im Anfange unentschieden zu lassen. — Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. Lust ist die Vorstellung der Uebereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Critik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden, das übrige leistet die Critik selbst. Man

wird

mir von Männern zu Händen gekommen sind, die den Willen blicken lassen, daß die Wahrheit auszumitteln ihnen am Herzen liegt, (denn die, so nur ihr

als

wird leicht gewahr, daß die Frage, ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, durch diese Erklärung unentschieden bleibt; denn sie ist aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes d. i. Categorien zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlungswürdig, und wird dennoch oft verabsäumt, nemlich seinen Urtheilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen. Man wird auch durch den ganzen Lauf der Critik (der theoretischen sowohl als practischen Vernunft) bemerken, daß sich in demselben mannigfaltige Veranlassung vorfinde, manche Mängel im alten dogmatischen Gange der Philosophie zu ergänzen, und Fehler abzuändern, die nicht eher bemerkt werden, als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, der aufs Ganze derselben geht.

altes System vor Augen haben, und bey denen schon vorher beschlossen ist, was gebilligt oder mißbilligt werden soll, verlangen doch keine Erörterung, die ihrer Privatabsicht im Wege seyn könnte;) und so werde ich es auch fernerhin halten.

Wenn es um die Bestimmung eines besonderen Vermögens der menschlichen Seele, nach seinen Quellen, Inhalte und Grenzen zu thun ist, so kann man zwar, nach der Natur des menschlichen Erkenntnisses, nicht anders als von den Theilen derselben, ihrer genauen und (so viel als nach der jetzigen Lage unserer schon erworbenen Elemente derselben möglich ist) vollständigen Darstellung anfangen. Aber es ist noch eine zweyte Aufmerksamkeit, die mehr philosophisch und architectonisch ist; nemlich, die Idee des Ganzen richtig zu fassen, und aus derselben alle jene Theile in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander, vermittelst der Ableitung derselben von dem Begriffe jenes Ganzen, in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu fassen. Diese Prüfung und Gewähr-

währleistung ist nur durch die innigste Bekanntschaft mit dem System möglich, und die, welche in Ansehung der ersteren Nachforschung verdrossen gewesen, also diese Bekanntschaft zu erwerben nicht der Mühe werth geachtet haben, gelangen nicht zur zweyten Stufe, nemlich der Uebersicht, welche eine synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was vorher analytisch gegeben worden, und es ist kein Wunder, wenn sie allerwärts Inconsequenzen finden, obgleich die Lücken, die diese vermuthen lassen, nicht im System selbst, sondern blos in ihrem eigenen unzusammenhängenden Gedankengange anzutreffen sind.

Ich besorge in Ansehung dieser Abhandlung nichts von dem Vorwurfe, eine neue Sprache einführen zu wollen, weil die Erkenntnißart sich hier von selbst der Popularität nähert. Dieser Vorwurf konnte auch niemanden in Ansehung der ersteren Critik beyfallen, der sie nicht blos durchgeblättert, sondern durchgedacht hatte. Neue Worte zu künsteln, wo die Sprache schon so an Ausdrücken für gegebene Be-

griffe keinen Mangel hat, ist eine kindische Bemühung, sich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen. Wenn daher die Leser jener Schrift populärere Ausdrücke wissen, die doch dem Gedanken eben so angemessen seyn, als mir jene zu seyn scheinen, oder etwa die Richtigkeit dieser Gedanken selbst, mithin zugleich jedes Ausdrucks, der ihn bezeichnet, darzuthun sich getrauen; so würden sie mich durch das erstere sehr verbinden, denn ich will nur verstanden seyn; in Ansehung des zweyten aber sich ein Verdienst um die Philosophie erwerben. So lange aber jene Gedanken noch stehen, zweifele ich sehr, daß ihnen angemessene und doch gangbarere Ausdrücke dazu aufgefunden werden dürften. *)

Auf

*) Mehr (als jene Unverständlichkeit) besorge ich hier hin und wieder Misdeutung in Ansehung einiger Ausdrücke, die ich mit größter Sorgfalt aussuchte, um den Begriff nicht verfehlen zu lassen, darauf sie weisen. So hat in der Tafel der Categorien der practischen Vernunft, in dem Titel der Modalität, das Erlaubte und Unerlaub-

te

Auf dieſe Weiſe wären denn nunmehr die Principien a priori zweyer Vermögen des Gemüths, des

te (practiſch, objectiv Mögliche und Unmögliche) mit der nächſtfolgenden Categorie der Pflicht und des Pflichtwidrigen im gemeinen Sprachgebrauche beynahe einerley Sinn; hier aber ſoll das erſtere dasjenige bedeuten, was mit einer blos möglichen practiſchen Vorſchrift in Einſtimmung oder Widerſtreit iſt (wie etwa die Auflöſung aller Probleme der Geometrie und Mechanik), das zweyte, was in ſolcher Beziehung auf ein in der Vernunft überhaupt wirklich liegendes Geſetz ſteht; und dieſer Unterſchied der Bedeutung iſt auch dem gemeinen Sprachgebrauche nicht ganz fremd, wenn gleich etwas ungewöhnlich. So iſt es z. B. einem Redner, als ſolchem, unerlaubt, neue Worte oder Wortfügungen zu ſchmieden; dem Dichter iſt es in gewiſſem Maaße erlaubt; in keinem von beiden wird hier an Pflicht gedacht. Denn wer ſich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es niemand wehren. Es iſt hier nur um den Unterſchied der Imperativen unter problematiſchem, aſſertoriſchen und apodictiſchen Beſtimmungsgrunde, zu thun. Eben ſo habe ich in derjenigen Note, wo ich die moraliſchen Ideen practiſcher Vollkommenheit in verſchie-

Erkenntniß- und Begehrungsvermögens ausgemittelt, und, nach den Bedingungen, dem Umfange und Gren-

ſchiedenen philoſophiſchen Schulen gegen einander ſtellete, die Idee der Weisheit von der der Heiligkeit unterſchieden, ob ich ſie gleich ſelbſt im Grunde und objectiv für einerley erkläret habe. Allein ich verſtehe an dieſem Orte darunter nur diejenige Weisheit, die ſich der Menſch (der Stoiker) anmaaßt, alſo ſubjectiv als Eigenſchaft dem Menſchen angedichtet. (Vielleicht könnte der Ausdruck Tugend, womit der Stoiker auch großen Staat trieb, beſſer das Characteriſtiſche ſeiner Schule bezeichnen.) Aber der Ausdruck eines Poſtulats der r. pr. Vern. konnte noch am meiſten Misdeutung veranlaſſen, wenn man das mit die Bedeutung vermengete, welche die Poſtulate der reinen Mathematik haben, und welche apodictiſche Gewißheit bey ſich führen. Aber dieſe poſtuliren die Möglichkeit einer Handlung, deren Gegenſtand man a priori theoretiſch mit völliger Gewißheit als möglich voraus erkannt hat. Jenes aber poſtulirt die Möglichkeit eines Gegenſtandes (Gottes und der Unſterblichkeit der Seele) ſelbſt aus apodictiſchen practiſchen Geſetzen, alſo nur zum Behuf einer practiſchen Vernunft; da denn dieſe Gewißheit der poſtulirten Möglichkeit gar nicht

theo-

Grenzen ihres Gebrauchs, bestimmt, hiedurch aber zu einer systematischen, theoretischen so wohl als practischen Philosophie, als Wissenschaft, sicherer Grund gelegt.

Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wol nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntniß a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiemit keine Noth. Es wäre eben so viel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe. Denn wir sagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekom-

theoretisch, mithin auch nicht apodictisch, d. i. in Ansehung des Objects erkannte Nothwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjects, zu Befolgung ihrer objectiven, aber practischen Gesetze nothwendige Annehmung, mithin blos nothwendige Hypothesis ist. Ich wußte für diese subjective, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit keinen besseren Ausdruck auszufinden.

men wäre; mithin ist Vernunfterkenntniß und Erkenntniß a priori einerley. Aus einem Erfahrungssatze Nothwendigkeit (ex pumice aquam) auspressen wollen, mit dieser auch wahre Allgemeinheit (ohne welche kein Vernunftschluß, mithin auch nicht der Schluß aus der Analogie, welche eine wenigstens präsumirte Allgemeinheit und objective Nothwendigkeit ist, und diese also doch immer voraussetzt,) einem Urtheile verschaffen wollen, ist gerader Widerspruch. Subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, statt der objectiven, die nur in Urtheilen a priori statt findet, unterschieben, heißt der Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urtheilen, d. i. ihn, und was ihm zukomme, zu erkennen, und z. B. von dem, was öfters und immer auf einen gewissen vorhergehenden Zustand folgte, nicht sagen, daß man aus diesem auf jenes schließen könne (denn das würde objective Nothwendigkeit und Begriff von einer Verbindung a priori bedeuten), sondern nur ähnliche Fälle (mit den Thieren auf ähnliche Art) erwarten dürfe, d. i. den Begriff der Ursache im Grunde als falsch und

blo-

bloßen Gedankenbetrug verwerfen. Dieſem Mangel der objectiven und daraus folgenden allgemeinen Gültigkeit dadurch abhelfen wollen, daß man doch keinen Grund ſähe, andern vernünftigen Weſen eine andere Vorſtellungsart beyzulegen, wenn das einen gültigen Schluß abgäbe, ſo würde uns unſere Unwiſſenheit mehr Dienſte zu Erweiterung unſerer Erkenntniß leiſten, als alles Nachdenken. Denn blos deswegen, weil wir andere vernünftige Weſen außer dem Menſchen nicht kennen, würden wir ein Recht haben, ſie als ſo beſchaffen anzunehmen, wie wir uns erkennen, d. i. wir würden ſie wirklich kennen. Ich erwähne hier nicht einmal, daß nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objective Gültigkeit eines Urtheils (d. i. die Gültigkeit deſſelben als Erkenntniſſes) beweiſe, ſondern, wenn jene auch zufälliger Weiſe zuträfe, dieſes doch noch nicht einen Beweis der Uebereinſtimmung mit dem Object abgeben könne; vielmehr die objective Gültigkeit allein den Grund einer nothwendigen allgemeinen Einſtimmung ausmache.

Hume würde sich bey diesem System des allgemeinen Empirisms in Grundsätzen auch sehr wohl befinden; denn er verlangte, wie bekannt, nichts mehr, als daß, statt aller objectiven Bedeutung der Nothwendigkeit im Begriffe der Ursache, eine blos subjective, nemlich Gewohnheit, angenommen werde, um der Vernunft alles Urtheil über Gott, Freyheit und Unsterblichkeit abzusprechen; und er verstand sich gewiß sehr gut darauf, um, wenn man ihm nur die Principien zugestand, Schlüsse mit aller logischen Bündigkeit daraus zu folgern. Aber so allgemein hat selbst Hume den Empirism nicht gemacht, um auch die Mathematik darin einzuschließen. Er hielt ihre Sätze für analytisch, und, wenn das seine Richtigkeit hätte, würden sie in der That auch apodictisch seyn, gleichwol aber daraus kein Schluß auf ein Vermögen der Vernunft, auch in der Philosophie apodictische Urtheile, nemlich solche, die synthetisch wären, (wie der Satz der Causalität,) zu fällen, gezogen werden können. Nähme man aber den Empirism der Principien allgemein an, so wäre auch Mathematik damit eingeflochten.

Wenn

Wenn nun dieſe mit der Vernunft, die blos empiriſche Grundſätze zuläßt, in Widerſtreit geräth, wie dieſes in der Antinomie, da Mathematik die unendliche Theilbarkeit des Raumes unwiderſprechlich beweiſet, der Empirism aber ſie nicht verſtatten kann, unvermeidlich iſt: ſo iſt die größte mögliche Evidenz der Demonſtration, mit den vorgeblichen Schlüſſen aus Erfahrungsprincipien, in offenbarem Widerſpruch, und nun muß man, wie der Blinde des Cheſelden fragen: was betrügt mich, das Geſicht oder Gefühl? (denn der Empirism gründet ſich auf einer gefühlten, der Rationalism aber auf einer eingeſehenen Nothwendigkeit.) Und ſo offenbaret ſich der allgemeine Empirism als den ächten Scepticism, den man dem Hume fälſchlich in ſo unbeſchränkter Bedeutung beylegte *), da er wenigſtens einen ſicheren Pro-

*) Namen, welche einen Sectenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bey ſich geführt; ungefehr ſo, als wenn jemand ſagte: N. iſt ein Idealiſt. Denn, ob er gleich, durchaus, nicht allein einräumt, ſondern darauf dringt, daß unſeren Vorſtellungen äußerer

Probirſtein der Erfahrung an der Mathematik übrig ließ, ſtatt daß jener ſchlechterdings keinen Probirſtein derſelben (der immer nur in Principien a priori angetroffen werden kann) verſtattet, obzwar dieſe doch nicht aus bloßen Gefühlen, ſondern auch aus Urtheilen beſteht.

Doch, da es in dieſem philoſophiſchen und critiſchen Zeitalter ſchwerlich mit jenem Empirism Ernſt ſeyn kann, und er vermuthlich nur zur Uebung der Urtheilskraft, und um durch den Contraſt die Nothwendigkeit rationaler Principien a priori in ein helleres Licht zu ſetzen, aufgeſtellt wird: ſo kann man es denen doch Dank wiſſen, die ſich mit dieſer ſonſt eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen.

rer Dinge wirkliche Gegenſtände äußerer Dinge correſpondiren, ſo will er doch, daß die Form der Anſchauung derſelben nicht ihnen, ſondern nur dem menſchlichen Gemüthe anhänge.

Ein-

Einleitung.

Von der Idee einer Critik der praktischen Vernunft.

Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigte sich mit Gegenständen des bloßen Erkenntnißvermögens, und eine Critik derselben, in Absicht auf diesen Gebrauch, betraf eigentlich nur das reine Erkenntnißvermögen, weil dieses Verdacht erregte, der sich auch hernach bestättigte, daß es sich leichtlich über seine Grenzen, unter unerreichbare Gegenstände, oder gar einander widerstreitende Begriffe, verlöhre. Mit dem practischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäfftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend seyn,

oder

oder nicht) d. i. ſeine Cauſalität zu beſtimmen. Denn da kann wenigſtens die Vernunft zur Willensbeſtimmung zulangen, und hat ſo fern immer objective Realität, als es nur auf das Wollen ankommt. Hier iſt alſo die erſte Frage: ob reine Vernunft zur Beſtimmung des Willens für ſich allein zulange, oder ob ſie nur als empiriſch-bedingte ein Beſtimmungsgrund derſelben ſeyn könne. Nun tritt hier ein durch die Critik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empiriſchen Darſtellung fähiger Begriff der Cauſalität, nemlich der der Freyheit, ein, und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweiſen, daß dieſe Eigenſchaft dem menſchlichen Willen (und ſo auch dem Willen aller vernünftigen Weſen) in der That zukomme, ſo wird dadurch nicht allein dargethan, daß reine Vernunft practiſch ſeyn könne, ſondern daß ſie allein, und nicht die empiriſch-beſchränkte, unbedingterweiſe practiſch ſey. Folglich werden wir nicht eine Critik der reinen practiſchen, ſondern nur der practiſchen Vernunft überhaupt, zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererſt dargethan worden, daß es eine ſolche gebe, bedarf keiner Critik. Sie iſt es, welche ſelbſt die Richtſchnur zur Critik alles ihres Gebrauchs enthält. Die

Cri-

Critik der practischen Vernunft überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, daß es eine solche gebe, ausgemacht ist, ist allein immanent; der empirisch-bedingte, der sich die Alleinherrschaft anmaßt, ist dagegen transscendent, und äußert sich in Zumuthungen und Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältniß von dem ist, was von der reinen Vernunft im speculativen Gebrauche gesagt werden konnte.

Indessen, da es immer noch reine Vernunft ist, deren Erkenntniß hier dem practischen Gebrauche zum Grunde liegt, so wird doch die Eintheilung einer Critik der practischen Vernunft, dem allgemeinen Abrisse nach, der der speculativen gemäß angeordnet werden müssen. Wir werden also eine Elementarlehre und Methodenlehre derselben, in jener, als dem ersten Theile, eine Analytik, als Regel der Wahrheit, und eine Dialectik, als Darstellung und Auflösung des Scheins in Urtheilen der practischen Vernunft haben müssen. Allein die Ordnung in der Unterabtheilung

der

der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der Critik der reinen ſpeculativen Vernunft ſeyn. Denn in der gegenwärtigen werden wir von Grundſätzen anfangend zu Begriffen und von dieſen allererſt, wo möglich, zu den Sinnen gehen; da wir hingegen bei der ſpeculativen Vernunft von den Sinnen anfingen, und bey den Grundſätzen endigen mußten. Hievon liegt der Grund nun wiederum darin: daß wir es jetzt mit einem Willen zu thun haben, und die Vernunft nicht im Verhältniß auf Gegenſtände, ſondern auf dieſen Willen und deſſen Cauſalität zu erwägen haben, da denn die Grundſätze der empiriſch unbedingten Cauſalität den Anfang machen müſſen, nach welchem der Verſuch gemacht werden kann, unſere Begriffe von dem Beſtimmungsgrunde eines ſolchen Willens, ihrer Anwendung auf Gegenſtände, zuletzt auf das Subject und deſſen Sinnlichkeit, allererſt feſtzuſetzen. Das Geſetz der Cauſalität aus Freyheit, d. i. irgend ein reiner practiſcher Grundſatz, macht hier unvermeidlich den Anfang, und beſtimmt die Gegenſtände, worauf er allein bezogen werden kann.

Der

Critik der practischen Vernunft

Erster Theil.

Elementarlehre

der

reinen practischen Vernunft.

Erstes Buch.
Die Analytik
der
reinen practischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.
Von den Grundsätzen
der reinen practischen Vernunft.

§. 1.
Erklärung.

Practische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere practische Regeln unter sich hat. Sie sind subjectiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber, oder practische Gesetze, wenn jene als objectiv d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.

Anmerkung.

Wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen practisch d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten

halten könne, so giebt es practische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle practische Grundsätze bloße Maximen seyn. In einem pathologisch-afficirten Willen eines vernünftigen Wesens kann ein Widerstreit der Maximen, wider die von ihm selbst erkannte practische Gesetze, angetroffen werden. Z. B. es kann sich jemand zur Maxime machen, keine Beleidigung ungerächet zu erdulden, und doch zugleich einsehen, daß dieses kein practisches Gesetz, sondern nur seine Maxime sey, dage en, als Regel für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens, in einer und derselben Maxime, mit sich selbst nicht zusammen stimmen könne. In der Naturerkenntniß sind die Principien dessen, was geschieht, (z. B. das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der Mittheilung der Be es gung) zugleich Gesetze der Natur; denn der Gebrauch der Vernunft ist dort theoretisch und durch die Beschaffenheit des Objects bestimmt. In der practischen Erkenntniß, d. i. derjenigen, welche es blos mit Bestimmungsgründen des Willens zu thun hat, sind Grundsätze, die man sich macht, darum noch nicht Gesetze, darunter man unvermeidlich stehe, weil die Vernunft im Practischen es mit dem Subjecte zu thun hat, nemlich dem Begehrungsvermögen, nach dessen besonderer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann. — Die practische Regel ist jederzeit ein Product der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bey dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Die Imperativen gelten also objectiv,

und

und sind von Maximen, als subjectiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden. Jene bestimmen aber entweder die Bedingungen der Causalität des vernünftigen Wesens, als wirkender Ursache, blos in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben, oder sie bestimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend seyn oder nicht. Die erstere würden hypothetische Imperativen seyn, und bloße Vorschriften der Geschicklichkeit enthalten; die zweyten würden dagegen categorisch und allein practische Gesetze seyn. Maximen sind also zwar Grundsätze, aber nicht Imperativen. Die Imperativen selber aber, wenn sie bedingt sind, d. i. nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen, d. i. hypothetische Imperativen sind, sind zwar practische Vorschriften, aber keine Gesetze. Die letztern müssen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder was mir, um diese hervorzubringen, zu thun sey, hinreichend bestimmen, mithin categorisch seyn, sonst sind es keine Gesetze; weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt, welche, wenn sie practisch seyn soll, von pathologischen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen, unabhängig seyn muß. Saget jemanden, z. B. daß er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben: so ist dieses eine richtige und zugleich wichtige practische Vorschrift des Willens. Man sieht aber leicht, daß der Wille hier auf etwas Anderes verwiesen werde, wovon man voraussetzt, daß er es begehre, und dieses Begehren muß man ihm, dem Thäter selbst, überlassen, ob er noch andere Hülfsquellen, außer seinem selbst erworbenen Vermögen, vorhersehe, oder ob er gar nicht hoffe alt zu werden, oder sich denkt im Falle der Noth dereinst schlecht behelfen zu können. Die Vernunft, aus der allein

alle Regel, die Nothwendigkeit enthalten soll, entspringen kann, legt in diese ihre Vorschrift zwar auch Nothwendigkeit, (denn ohne das wäre sie kein Imperativ,) aber diese ist nur subjectiv bedingt, und man kann sie nicht in allen Subjecten in gleichem Grade voraussetzen. Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfodert, daß sie blos sich selbst vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdenn objectiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige, subjective Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem anderen unterscheiden. Nun sagt jemanden: er solle niemals lügenhaft versprechen, so ist dies eine Regel, die blos seinen Willen betrift; die Absichten, die der Mensch haben mag, mögen durch denselben erreicht werden können, oder nicht; das bloße Wollen ist das, was durch jene Regel völlig a priori bestimmt werden soll. Findet sich nun, daß diese Regel practisch richtig sey, so ist sie ein Gesetz, weil sie ein categorischer Imperativ ist. Also beziehen sich practische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Causalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahiren, um sie rein zu haben.

§. 2.

Lehrsatz I.

Alle practische Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine practische Gesetze abgeben.

Ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehret wird. Wenn die Begierde nach diesem Gegenstande

nun

nun vor der practiſchen Regel vorhergeht, und die Bedingung iſt, ſie ſich zum Princip machen, ſo ſage ich (erſtlich): dieſes Princip iſt alsdenn jederzeit empiriſch. Denn der Beſtimmungsgrund der Willkühr iſt alsdenn die Vorſtellung eines Objects, und dasjenige Verhältniß derſelben zum Subject, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung deſſelben beſtimmt wird. Ein ſolches Verhältniß aber zum Subject heißt die Luſt an der Wirklichkeit eines Gegenſtandes. Alſo müßte dieſe als Bedingung der Möglichkeit der Beſtimmung der Willkühr vorausgeſetzt werden. Es kann aber von keiner Vorſtellung irgend eines Gegenſtandes, welche ſie auch ſey, a priori erkannt werden, ob ſie mit Luſt oder Unluſt verbunden, oder indifferent ſeyn werde. Alſo muß in ſolchem Falle der Beſtimmungsgrund der Willkühr jederzeit empiriſch ſeyn, mithin auch das practiſche materiale Princip, welches ihn als Bedingung vorausſetzte.

Da nun (zweytens) ein Princip, das ſich nur auf die ſubjective Bedingung der Empfänglichkeit einer Luſt oder Unluſt, (die jederzeit nur empiriſch erkannt, und nicht für alle vernünftige Weſen in gleicher Art gültig ſeyn kann,) gründet, zwar wol für das Subject, das ſie beſitzt, zu ihrer Maxime, aber auch für dieſe ſelbſt (weil es ihm an objectiver Nothwendigkeit, die a priori erkannt werden muß, mangelt) nicht zum

Gesetze dienen kann, so kann ein solches Princip niemals ein praktisches Gesetz abgeben.

§. 3.

Lehrsatz II.

Alle materiale practische Principien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit.

Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, so fern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache seyn soll, gründet sich auf der Empfänglichkeit des Subjects, weil sie von dem Daseyn eines Gegenstandes abhängt; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung auf ein Object, nach Begriffen, aber nicht auf das Subject, nach Gefühlen, ausdrückt. Sie ist also nur so fern practisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewußtseyn eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, die Glückseligkeit, und das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkühr zu machen, das Princip der Selbstliebe. Also sind alle materiale Principien, die den Bestimmungsgrund der

Will-

Willkühr in der, aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden, Lust oder Unlust setzen, so fern gänzlich von einerley Art, daß sie insgesamt zum Princip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit gehören.

Folgerung.

Alle materiale practische Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen, und, gäbe es gar keine blos formale Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmeten, so würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können.

Anmerkung I.

Man muß sich wundern, wie sonst scharfsinnige Männer einen Unterschied zwischen dem unteren und oberen Begehrungsvermögen darin zu finden glauben können, ob die Vorstellungen, die mit dem Gefühl der Lust verbunden sind, in den Sinnen, oder dem Verstande ihren Ursprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens frägt und sie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die Vorstellung dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur wie sehr sie vergnügt. Wenn eine Vorstellung, sie mag immerhin im Verstande ihren Sitz und Ursprung haben, die Willkühr nur dadurch bestimmen kann, daß sie ein Gefühl einer Lust im Subjecte voraussetzet, so ist, daß sie ein Bestimmungsgrund der Willkühr sey, gänzlich von der Beschaffenheit des inneren Sinnes abhängig, daß dieser nemlich dadurch mit Annehmlichkeit afficirt werden kann. Die Vor-

ſtellungen der Gegenſtände mögen noch ſo ungleichartig, ſie mögen Verſtandes-, ſelbſt Vernunftvorſtellungen im Gegenſatze der Vorſtellungen der Sinne ſeyn, ſo iſt doch das Gefühl der Luſt, wodurch jene doch eigentlich nur den Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen, (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Thätigkeit zur Hervorbringung des Objects antreibt,) nicht allein ſo fern von einerley Art, daß es jederzeit blos empiriſch erkannt werden kann, ſondern auch ſo fern, als er eine und dieſelbe Lebenskraft, die ſich im Begehrungsvermögen äußert, afficirt, und in dieſer Beziehung von jedem anderen Beſtimmungsgrunde in nichts, als dem Grade, verſchieden ſeyn kann. Wie würde man ſonſten zwiſchen zwey der Vorſtellungsart nach gänzlich verſchiedenen Beſtimmungsgründen eine Vergleichung der Größe nach anſtellen können, um den, der am meiſten das Begehrungsvermögen afficirt, vorzuziehen? Eben derſelbe Menſch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal zu Händen kommt, ungeleſen zurückgeben, um die Jagd nicht zu verſäumen, in der Mitte einer ſchönen Rede weggehen, um zur Mahlzeit nicht zu ſpät zu kommen, eine Unterhaltung durch vernünftige Geſpräche, die er ſonſt ſehr ſchätzt, verlaſſen, um ſich an den Spieltiſch zu ſetzen, ſo gar einen Armen, dem wohlzuthun ihm ſonſt Freude iſt, abweiſen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld in der Taſche hat, als er braucht, um den Eintritt in die Comödie zu bezahlen. Beruht die Willensbeſtimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Urſache erwartet, ſo iſt es ihm gänzlich einerley, durch welche Vorſtellungsart er afficirt werde. Nur wie ſtark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt, dieſe Annehmlichkeit ſey, daran liegt es ihm, um ſich zur Wahl zu entſchließen. So wie demjenigen,

jenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerley iſt, ob die Materie deſſelben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaſchen iſt, wenn es nur allents halben für denſelben Werth angenommen wird, ſo frägt kein Menſch, wenn es ihm blos an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen iſt, ob Verſtandes- oder Sinnesvorſtellungen, ſondern nur wie viel und großes Vergnügen ſie ihm auf die längſte Zeit verſchaffen. Nur diejenigen, welche der reinen Vernunft das Vermögen, ohne Vorausſetzung irgend eines Gefühls den Willen zu beſtimmen, gerne abſtreiten möchten, können ſich ſo weit von ihrer eigenen Erklärung verirren, das, was ſie ſelbſt vorher auf ein und eben daſſelbe Princip gebracht haben, dennoch hernach für ganz ungleichartig zu erklären. So findet ſich z. B. daß man auch an bloßer Kraftanwendung, an dem Bewußtſeyn ſeiner Seelenſtärke in Ueberwindung der Hinderniſſe, die ſich unſerem Vorſatze entgegenſetzen, an der Cultur der Geiſtestalente, u. ſ. w., Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht feinere Freuden und Ergötzungen, weil ſie mehr, wie andere, in unſerer Gewalt ſind, ſich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuß derſelben vielmehr ſtärken, und, indem ſie ergötzen, zugleich cultiviren. Allein ſie darum für eine andere Art, den Willen zu beſtimmen, als blos durch den Sinn, auszugeben, da ſie doch einmal, zur Möglichkeit jener Vergnügen, ein darauf in uns angelegtes Gefühl, als erſte Bedingung dieſes Wohlgefallens, vorausſetzen, iſt gerade ſo, als wenn Unwiſſende, die gerne in der Metaphyſik pfuſchern möchten, ſich die Materie ſo fein, ſo überfein, daß ſie ſelbſt darüber ſchwindlich werden möchten, denken, und dann glauben, auf dieſe Art ſich ein geiſtiges und doch ausgedehntes Weſen erdacht zu haben. Wenn wir es, mit dem Epicur, bey der Tugend aufs

bloße

bloße Vergnügen aussetzen, das sie verspricht, um den Willen zu bestimmen: so können wir ihn hernach nicht tadeln, daß er dieses mit denen der gröbsten Sinne für ganz gleichartig hält; denn man hat gar nicht Grund ihm aufzubürden, daß er die Vorstellungen, wodurch dieses Gefühl in uns erregt würde, blos den körperlichen Sinnen beygemessen hätte. Er hat von vielen derselben den Quell, so viel man errathen kann, ebenfowohl in dem Gebrauch des höheren Erkenntnißvermögens gesucht; aber das hinderte ihn nicht und konnte ihn auch nicht hindern, nach genanntem Princip das Vergnügen selbst, das uns jene allenfalls intellectuelle Vorstellungen gewähren, und wodurch sie allein Bestimmungsgründe des Willens seyn können, gänzlich für gleichartig zu halten. Consequent zu seyn, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am seltensten angetroffen. Die alten griechischen Schulen geben uns davon mehr Beyspiele, als wir in unserem syncretistischen Zeitalter antreffen, wo ein gewisses Coalitionssystem widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publicum besser empfiehlt, das zufrieden ist, von allem Etwas, und im Ganzen nichts zu wissen, und dabey in allen Sätteln gerecht zu seyn. Das Princip der eigenen Glückseligkeit, so viel Verstand und Vernunft bey ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine andere Bestimmungsgründe, als die dem unteren Begehrungsvermögen angemessen sind, in sich fassen, und es giebt also entweder gar kein Begehrungsvermögen, oder reine Vernunft muß für sich allein practisch seyn, d. i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Principien ist, durch die bloße Form der practischen Regel

den

den Willen bestimmen können. Alsdenn allein ist Vernunft n[illegible] so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt, (nicht im [illegible]te der Neigungen ist,) ein wahres obere[illegible] Begehrungsver[illegible]ogen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja specifisch von diesem unterschieden, so daß sogar die mindeste Beymischung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzuge Abbruch thut, so wie das mindeste Empirische, als Bedingung in einer mathematischen Demonstration, ihre Würde und Nachdruck herabsetzt und vernichtet. Die Vernunft bestimmt in einem practischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze, und nur, daß sie als reine Vernunft praktisch seyn kann, macht es ihr möglich, gesetzgebend zu seyn.

Anmerkung II.

Glücklich zu seyn, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Daseyn ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewußtseyn seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfniß betrift die Materie seines Begehrungsvermögens, d. i. etwas, was sich auf ein subjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird. Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjecte blos empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objectiv in allen Fällen und für alle vernünftige Wesen

eben

eben denselben Bestimmungsgrund des Willens enthalten müßte. Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der practischen Beziehung der Objecte aufs Begehrungsvermögen allerwerts zum Grunde liegt, ist er doch nur der allgemeine Titel der subjectiven Bestimmungsgründe, und bestimmt nichts specifisch, darum es doch in dieser practischen Aufgabe allein zu thun ist, und ohne welche Bestimmung sie gar nicht aufgelöset werden kann. Worin nemlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subject auf die Verschiedenheit der Bedürfniß, nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein subjectiv nothwendiges Gesetz (als Naturgesetz) ist also objectiv ein gar sehr zufälliges practisches Princip, das in verschiedenen Subjecten sehr verschieden seyn kann und muß, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann, weil es, bey der Begierde nach Glückseligkeit, nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nemlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe. Principien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten, alsdenn sind es aber blos theoretische Principien *), z. B. wie der-

*) Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre practisch genannt werden, sollten eigentlich technisch heißen. Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu thun; sie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewisse Wirkung hervorzubringen hinreichend ist, und sind also eben so theoretisch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung aussagen. Wem nun die letztere beliebt, der muß sich auch gefallen lassen, die erstere zu seyn.

derjenige, der gerne Brodt eſſen möchte, ſich eine Mühle auszudenken habe). Aber practiſche Vorſchriften, die ſich auf ſie gründen, können niemals allgemein ſeyn, denn der Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens iſt auf das Gefühl der Luſt und Unluſt, das niemals als allgemein auf dieſelben Gegenſtände gerichtet, angenommen werden kann, gegründet.

Aber geſetzt, endliche vernünftige Weſen dächten auch in Anſehung deſſen, was ſie für Objecte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzens anzunehmen hätten, imgleichen ſogar in Anſehung der Mittel, deren ſie ſich bedienen müſſen, um die erſtern zu erreichen, die andern abzuhalten, durchgehends einerley, ſo würde das Princip der Selbſtliebe dennoch von ihnen durchaus für kein practiſches Geſetz ausgegeben werden können; denn dieſe Einhelligkeit wäre ſelbſt doch nur zufällig. Der Beſtimmungsgrund wäre immer doch nur ſubjectiv gültig und blos empiriſch, und hätte diejenige Nothwendigkeit nicht, die in einem jeden Geſetze gedacht wird, nemlich die objective aus Gründen a priori; man müßte denn dieſe Nothwendigkeit gar nicht für practiſch, ſondern für blos phyſiſch ausgeben, nemlich daß die Handlung durch unſere Neigung uns eben ſo unausbleiblich abgenöthigt würde, als das Gähnen, wenn wir andere gähnen ſehen. Man würde eher behaupten können, daß es gar keine practiſche Geſetze gebe, ſondern nur Anrathungen zum Behuf unſerer Begierden, als daß blos ſubjective Principien zum Range practiſcher Geſetze erhoben würden, die durchaus objective und nicht blos ſubjective Nothwendigkeit haben, und durch Vernunft a priori, nicht durch Erfahrung (ſo empiriſch allgemein dieſe auch ſeyn mag) erkannt ſeyn müſſen. Selbſt die Regeln einſtimmiger Erſcheinungen werden nur Naturgeſetze (z. B. die mechaniſchen) genannt, wenn man ſie entweder wirklich a priori erkennt, oder

doch (wie bey den chemischen) annimmt, sie würden a priori aus objectiven Gründen erkannt werden, wenn unsere Einsicht tiefer gienge. Allein bey blos subjectiven practischen Principien wird das ausdrücklich zur Bedingung gemacht, daß ihnen nicht objective, sondern subjective Bedingungen der Willkühr zum Grunde liegen müssen; mithin, daß sie jederzeit nur als bloße Maximen, niemals aber als practische Gesetze, vorstellig gemacht werden dürfen. Diese letztere Anmerkung scheint beym ersten Anblicke bloße Wortklauberey zu seyn; allein die Wortbestimmung des allerwichtigsten Unterschiedes, der nur in practischen Untersuchungen in Betrachtung kommen mag.

§. 4.

Lehrsatz III.

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als practische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern blos der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

Die Materie eines practischen Princips ist der Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund des letzteren, oder nicht. Ist er der Bestimmungsgrund desselben, so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung (dem Verhältnisse der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust und Unlust) unterworfen, folglich kein practisches Gesetz seyn. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als

als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjectiv-practische Principien, d. i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, sie für sich allein zum practischen Gesetze mache.

Anmerkung.

Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden. Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern. Jetzt ist ein Depositum in meinen Händen, dessen Eigenthümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemeines practisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob sie wol die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wol durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: daß jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Princip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe. Ein practisches Gesetz, was ich dafür erkenne, muß sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren; dies ist ein identischer Satz und also für sich klar. Sage ich nun, mein Wille steht unter einem practischen Gesetze, so kann ich nicht meine Neigung (z. B. im gegenwärtigen Falle meine Habsucht) als den zu einem allgemeinen practischen Gesetze schicklichen Bestim-

mungsgrund deſſelben anführen; denn dieſe, weit gefehlt, daß ſie zu einer allgemeinen Geſetzgebung tauglich ſeyn ſollte, ſo muß ſie vielmehr in der Form eines allgemeinen Geſetzes ſich ſelbſt aufreiben.

Es iſt daher wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückſeligkeit, mithin auch die Maxime, dadurch ſich jeder dieſe letztere zum Beſtimmungsgrunde ſeines Willens ſetzt, allgemein iſt, es verſtändigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein practiſches Geſetz auszugeben. Denn da ſonſt ein allgemeines Naturgeſetz alles einſtimmig macht, ſo würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Geſetzes geben wollte, grade das äußerſte Widerſpiel der Einſtimmung, der ärgſte Widerſtreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime ſelbſt und ihrer Abſicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdenn nicht ein und daſſelbe Object, ſondern ein jeder hat das ſeinige (ſein eigenes Wohlbefinden, welches ſich zwar zufälligerweiſe, auch mit anderer ihren Abſichten, die ſie gleichfalls auf ſich ſelbſt richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Geſetze hinreichend iſt, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt iſt, endlos ſind, und gar nicht beſtimmt in eine allgemeine Regel befaßt werden können. Es kommt auf dieſe Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich iſt, welche ein gewiſſes Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweyer ſich zu Grunde richtenden Eheleute ſchildert: O wundervolle Harmonie, was er will, will auch ſie ꝛc. oder was von der Anheiſchigmachung König Franz des Erſten gegen Kaiſer Carl den Fünften erzählt wird: was mein Bruder Carl haben will, (Mayland) das will ich auch haben. Empiriſche Beſtimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äußeren Geſetzgebung, aber auch eben ſo wenig zur innern; denn jeder legt

ſein

ein Subject, ein anderer aber ein anderes Subject der Neigung zum Grunde, und in jedem Subject selber ist bald die, bald eine andere im Vorzuge des Einflusses. Ein Gesetz ausfindig zu machen, das sie insgesamt unter dieser Bedingung, nemlich mit allerseitiger Einstimmung, regierte, ist schlechterdings unmöglich.

§. 1.

Aufgabe I.

Vorausgesetzt, daß die bloße gesetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens sey: die Beschaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein bestimmbar ist.

Da die bloße Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann, und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört; so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Causalität unterschieden, weil bey diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen seyn müssen. Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als blos jene allgemeine gesetzgebende Form; so muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nemlich dem Gesetze der Causalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit, aber heißt Freyheit im strengsten d. i. transscendentalen Verstande. Also

ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freyer Wille.

§. 6.

Aufgabe II.

Vorausgesetzt, daß ein Wille frey sey, das Gesetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu bestimmen tauglich ist.

Da die Materie des practischen Gesetzes, d. i. ein Object der Maxime, niemals anders als empirisch gegeben werden kann, der freye Wille aber, als von empirischen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar seyn muß; so muß ein freyer Wille, unabhängig von der Materie des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber, außer der Materie des Gesetzes, nichts weiter in demselben, als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so fern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann.

Anmerkung.

Freyheit und unbedingtes practisches Gesetz weisen also wechselsweise auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der That verschieden seyn, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz blos das Selbstbewußtseyn einer reinen practischen Vernunft, diese aber ganz einerley mit dem positiven Begriffe der Freyheit sey; sondern wovon unsere Erkenntniß des unbedingt-Practischen anhebe, ob von der

Freyheit, oder dem practiſchen Geſetze. Von der Freyheit kann es nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ſein erſter Begriff negativ iſt, noch darauf aus der Erfahrung ſchließen, denn Erfahrung giebt uns nur das Geſetz der Erſcheinungen, mithin den Mechanism der Natur, das gerade Widerſpiel der Freyheit, zu erkennen. Alſo iſt es das moraliſche Geſetz, deſſen wir uns unmittelbar bewußt werden (ſo bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches ſich uns zuerſt darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine ſinnliche Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Beſtimmungsgrund darſtellt, gerade auf den Begriff der Freyheit führt. Wie iſt aber auch das Bewußtſeyn jenes moraliſchen Geſetzes möglich? Wir können uns reiner practiſcher Geſetze bewußt werden, eben ſo, wie wir uns reiner theoretiſcher Grundſätze bewußt ſind, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit ſie uns die Vernunft vorſchreibt, und auf Abſonderung aller empiriſchen Bedingungen, dazu uns jene hinweiſet, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entſpringt aus den erſteren, wie das Bewußtſeyn eines reinen Verſtandes aus dem letzteren. Daß dieſes die wahre Unterordnung unſerer Begriffe ſey, und Sittlichkeit uns zuerſt den Begriff der Freyheit entdecke, mithin practiſche Vernunft zuerſt der ſpeculativen das unauflöslichſte Problem mit dieſem Begriffe aufſtelle, um ſie durch denſelben in die größte Verlegenheit zu ſetzen, erhellet ſchon daraus: daß, da aus dem Begriffe der Freyheit in den Erſcheinungen nichts erklärt werden kann, ſondern hier immer Naturmechanism den Leitfaden ausmachen muß, überdem auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn ſie zum Unbedingten in der Reihe der Urſachen aufſteigen will, ſich, bey einem ſo ſehr wie bey dem andern, in Unbegreiflichkeiten

keiten verwickelt, indessen daß doch der letztere (Mechanism) wenigstens Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen hat, man niemals zu dem Wagstücke gekommen seyn würde, Freyheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm practische Vernunft dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen. Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sey, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe, zumuthete, ein falsches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben seyn mag, sie wol zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sey, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilet also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freyheit, die ihm, sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.

§. 7.

Grundgesetz der reinen practischen Vernunft.

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

Anmerk

Anmerkung.

Die reine Geometrie hat Poſtulate als practiſche Sätze, die aber nichts weiter enthalten, als die Vorausſetzung, daß man etwas thun könne, wenn etwa gefodert würde, man ſolle es thun, und dieſe ſind die einzigen Sätze derſelben, die ein Daſeyn betreffen. Es ſind alſo practiſche Regeln unter einer problematiſchen Bedingung des Willens. Hier aber ſagt die Regel: man ſolle ſchlechthin auf gewiſſe Weiſe verfahren. Die practiſche Regel iſt alſo unbedingt, mithin, als categoriſch practiſcher Satz, a priori vorgeſtellt, wodurch der Wille ſchlechterdings und unmittelbar (durch die practiſche Regel ſelbſt, die alſo hier Geſetz iſt,) objectiv beſtimmt wird. Denn reine, an ſich practiſche Vernunft iſt hier unmittelbar geſetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empiriſchen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die bloße Form des Geſetzes als beſtimmt gedacht, und dieſer Beſtimmungsgrund als die oberſte Bedingung aller Maximen angeſehen. Die Sache iſt befremdlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen practiſchen Erkenntniß nicht. Denn der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung, der alſo blos problematiſch iſt, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äußeren Willen etwas zu entlehnen, als Geſetz unbedingt geboten. Es iſt aber auch nicht eine Vorſchrift, nach welcher eine Handlung geſchehen ſoll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich iſt, (denn da wäre die Regel immer phyſiſch bedingt,) ſondern eine Regel, die blos den Willen, in Anſehung der Form ſeiner Maximen, a priori beſtimmt, und da iſt ein Geſetz, welches blos zum Behuf der ſubjectiven Form der Grundſätze dient, als Beſtimmungsgrund durch die objective Form eines Geſetzes überhaupt, wenigſtens zu denken, nicht unmöglich. Man kann das Be-

wußtseyn dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtseyn der Freyheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch seyn würde, wenn man die Freyheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellectuelle Anschauung erfodert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sey, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo,) ankündigt.

Folgerung.

Reine Vernunft ist für sich allein practisch, und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.

Anmerkung.

Das vorher genannte Factum ist unleugbar. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bey einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich als a priori practisch betrachtet. Dieses Princip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Gesetzgebung willen, die es zum formalen obersten Bestimmungsgrunde des Willens, unangesehen aller subjectiven Verschiedenheiten desselben,

selben, macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen, so fern sie überhaupt einen Willen d. i. ein Vermögen haben, ihre Causalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen, mithin so fern sie der Handlungen nach Grundsätzen, folglich auch nach practischen Principien a priori (denn diese haben allein diejenige Nothwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundsatze fodert), fähig seyn. Es schränkt sich also nicht blos auf Menschen ein, sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein. Im ersteren Falle aber hat das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigem Wesen, einen reinen, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen afficirtem Wesen, keinen heiligen Willen, d. i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann. Das moralische Gesetz ist daher bey jenen ein Imperativ, der categorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältniß eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nöthigung, obzwar durch bloße Vernunft und dessen objectives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heißt, weil eine pathologisch afficirte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freye) Willkühr, einen Wunsch bey sich führt, der aus subjectiven Ursachen entspringt, daher auch dem reinen objectiven Bestimmungsgrunde oft entgegen seyn kann, und also eines Widerstandes der practischen Vernunft, der ein innerer, aber intellectueller, Zwang genannt werden kann, als moralischer Nöthigung bedarf. In der allergenugsamsten Intelligenz wird die Willkühr, als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv Gesetz seyn konnte, mit Recht

vorgestellt, und der Begriff der Heiligkeit, der ihr um des willen zukommt, setzt sie zwar nicht über alle practische, aber doch über alle practisch-einschränkende Gesetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht weg. Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwol eine practische Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten sicher zu seyn, d. i. Tugend, das höchste ist, was endliche practische Vernunft bewirken kann, die selbst wiederum wenigstens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet seyn kann, weil die Sicherheit in solchem Falle niemals apodictische Gewißheit wird, und als Ueberredung sehr gefährlich ist.

§. 8.

Lehrsatz IV.

Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: Alle Heteronomie der Willkühr gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nemlich von aller Materie des Gesetzes (nemlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkühr durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig seyn muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber

ist

ist Freyheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche, practischen Vernunft, ist Freyheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen practischen Vernunft, d. i. der Freyheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten practischen Gesetze zusammenstimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anders, als das Object einer Begierde seyn kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das practische Gesetz als Bedingung der Möglichkeit desselben hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkühr, nemlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemeine gesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen practischen Vernunft, hiemit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäßig seyn sollte.

Anmerkung I.

Zum practischen Gesetze muß also niemals eine practische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empirische)

rische) Bedingung bey sich führt. Denn das Gesetz des reinen Willens, der frey ist, setzt diesen in eine ganz andere Sphäre, als die empirische, und die Nothwendigkeit, die es ausdrückt, da sie keine Naturnothwendigkeit seyn soll, kann also blos in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen. Alle Materie practischer Regeln beruht immer auf subjectiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen, als lediglich die bedingte (im Falle ich dieses oder jenes begehre, was ich alsdenn thun müsse, um es wirklich zu machen,) verschaffen, und sie drehen sich insgesamt um das Princip der eigenen Glückseligkeit. Nun ist freylich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn, ist sie es, so läßt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdenn die bestimmende Ursache der Willkühr seyn würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müßte, welche immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden, und daher niemals den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann. So wird fremder Wesen Glückseligkeit das Object des Willens eines vernünftigen Wesens seyn können. Wäre sie aber der Bestimmungsgrund der Maxime, so müßte man voraussetzen, daß wir in dem Wohlseyn anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfniß finden, so wie die sympathetische Sinnesart bey Menschen es mit sich bringt. Aber dieses Bedürfniß kann ich nicht bey jedem vernünftigen Wesen (bey Gott gar nicht) voraussetzen. Also kann zwar die Materie der Maxime bleiben, sie muß aber

nicht

nicht die Bedingung derselben seyn, denn sonst würde diese nicht zum Gesetze taugen. Also die bloße Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muß zugleich ein Grund seyn, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen. Die Materie sey z. B. meine eigene Glückseligkeit. Diese, wenn ich sie jedem beylege (wie ich es denn in der That bey endlichen Wesen thun darf) kann nur alsdenn ein objectives practisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre in dieselbe mit einschließe. Also entspringt das Gesetz, anderer Glückseligkeit zu befördern, nicht von der Voraussetzung, daß dieses ein Object für jedes seine Willkühr sey, sondern blos daraus, daß die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die objective Gültigkeit eines Gesetzes zu geben, der Bestimmungsgrund des Willens wird, und also war das Object (anderer Glückseligkeit) nicht der Bestimmungsgrund des reinen Willens, sondern die bloße gesetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Gesetzes zu verschaffen, und sie so der reinen practischen Vernunft angemessen zu machen, aus welcher Einschränkung, und nicht dem Zusatz einer äußeren Triebfeder, alsdenn der Begriff der Verbindlichkeit, die Maxime meiner Selbstliebe auch auf die Glückseligkeit anderer zu erweitern, allein entspringen könnte.

Anmerkung. II.

Das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit ist: wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu, wie ich oben gezeigt habe, alles überhaupt gezählt werden muß, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders, als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt. Dieser

Wider-

Widerstreit ist aber nicht blos logisch, wie der zwischen empirisch-bedingten Regeln, die man doch zu nothwendigen Erkenntnißprincipien erheben wollte, sondern practisch, und würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreybar, selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten; so aber kann sie sich nur noch in den Kopf verwirrenden Speculationen der Schulen erhalten, die dreist genug seyn, sich gegen jene himmlische Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfbrechen kostet, aufrecht zu erhalten.

Wenn ein dir sonst beliebter Umgangsfreund sich bey dir wegen eines falschen abgelegten Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeynete, daß er zuerst die, seinem Vorgeben nach, heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte, alsdenn die Vortheile herzählte, die er sich alle dadurch erworben, die Klugheit namhaft machte, die er beobachtet, um wider alle Entdeckung sicher zu seyn, selbst wider die von Seiten deiner selbst, dem er das Geheimniß darum allein offenbaret, damit er es zu aller Zeit ableugnen könne; dann aber im ganzen Ernst vorgäbe, er habe eine wahre Menschenpflicht ausgeübt: so würdest du ihm entweder gerade ins Gesicht lachen, oder mit Abscheu davon zurückbeben, ob du gleich, wenn jemand blos auf eigene Vortheile seine Grundsätze gesteuert hat, wider diese Maaßregeln nicht das mindeste einzuwenden hättest. Oder setzet, es empfehle euch jemand einen Mann zum Haushalter, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet, und, um euch Zutrauen einzuflößen, rühmete er ihn als einen klugen Menschen, der sich auf seinen eigenen Vortheil meisterhaft verstehe, auch als einen rastlos wirksamen, der keine Gelegenheit dazu ungenutzt vorbeygehen ließe, endlich, damit

auch ja nicht Beſorgniſſe wegen eines pöbelhaften Eigennutzes deſſelben im Wege ſtünden, rühmete er, wie er recht fein zu leben verſtünde, nicht im Geldſammeln oder brutaler Ueppigkeit, ſondern in der Erweiterung ſeiner Kenntniſſe, einem wohlgewählten belehrenden Umgange, ſelbſt im Wohlthun der Dürftigen, ſein Vergnügen ſuchte, übrigens aber wegen der Mittel (die doch ihren Werth oder Unwerth nur vom Zwecke entlehnen) nicht bedenklich wäre, und fremdes Geld und Gut ihm hiezu, ſo bald er nur wiſſe, daß er es unentdeckt und ungehindert thun könne, ſo gut wie ſein eigenes wäre: ſo würdet ihr entweder glauben, der Empfehlende habe euch zum beſten, oder er habe den Verſtand verlohren. — So deutlich und ſcharf ſind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbſtliebe abgeſchnitten, daß ſelbſt das gemeinſte Auge den Unterſchied, ob etwas zu der einen oder der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann. Folgende wenige Bemerkungen können zwar bey einer ſo offenbaren Wahrheit überflüſſig ſcheinen, allein ſie dienen doch wenigſtens dazu, dem Urtheile der gemeinen Menſchenvernunft etwas mehr Deutlichkeit zu verſchaffen.

Das Princip der Glückſeligkeit kann zwar Maximen, aber niemals ſolche abgeben, die zu Geſetzen des Willens tauglich wären, ſelbſt wenn man ſich die allgemeine Glückſeligkeit zum Objecte machte. Denn, weil dieſer ihre Erkenntniß auf lauter Erfahrungsdatis beruht, weil jedes Urtheil darüber gar ſehr von jedes ſeiner Meinung, die noch dazu ſelbſt ſehr veränderlich iſt, abhängt, ſo kann es wol generelle, aber niemals univerſelle Regeln, d. i. ſolche, die im Durchſchnitte am öfterſten zutreffen, nicht aber ſolche, die jederzeit und nothwendig gültig ſeyn müſſen, geben, mithin können keine practiſche Geſetze darauf gegründet werden. Eben darum, weil hier ein Object der Willkühr der Regel derſelben zum Grunde gelegt

und

und also vor dieser vorhergehen muß, so kann diese nicht worauf anders, als auf das, was man empfiehlt, und also auf Erfahrung bezogen und darauf gegründet werden, und da muß die Verschiedenheit des Urtheils endlos seyn. Dieses Princip schreibt also nicht allen vernünftigen Wesen eben dieselbe practische Regeln vor, ob sie zwar unter einem gemeinsamen Titel, nemlich dem der Glückseligkeit, stehen. Das moralische Gesetz wird aber nur darum als objectiv nothwendig gedacht, weil es für jedermann gelten soll, der Vernunft und Willen hat.

Die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) räth blos an; das Gesetz der Sittlichkeit gebietet. Es ist aber doch ein großer Unterschied zwischen dem, wozu man uns anräthig ist, und dem, wozu wir verbindlich sind.

Was nach dem Princip der Autonomie der Willkühr zu thun sey, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen; was unter Voraussetzung der Heteronomie derselben zu thun sey, schwer, und erfodert Weltkenntniß; d. i. was Pflicht sey, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Daseyn erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, und erfodert viel Klugheit, um die practische darauf gestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen. Gleichwol gebietet das sittliche Gesetz jedermann, und zwar die pünctlichste, Befolgung. Es muß also zu der Beurtheilung dessen, was nach ihm zu thun sey, nicht so schwer seyn, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte.

Dem categorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit; der empirisch-bedingten

Vorſchrift der Glückſeligkeit nur ſelten, und bey weitem nicht, auch nur in Anſehung einer einzigen Abſicht, für jedermann möglich. Die Urſache iſt, weil es bey dem erſteren nur auf die Maxime ankommt, die ächt und rein ſeyn muß, bey der letzteren aber auch auf die Kräfte und das phyſiſche Vermögen, einen begehrten Gegenſtand wirklich zu machen. Ein Gebot, daß jedermann ſich glücklich zu machen ſuchen ſollte, wäre thöricht; denn man gebietet niemals jemanden das, was er ſchon unausbleiblich von ſelbſt will. Man müßte ihm blos die Maaßregeln gebieten, oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten, unter dem Namen der Pflicht, iſt ganz vernünftig; denn deren Vorſchrift will erſtlich eben nicht jedermann gerne gehorchen, wenn ſie mit Neigungen im Widerſtreite iſt, und was die Maasregeln betrift, wie er dieſes Geſetz befolgen könne, ſo dürfen dieſe hier nicht gelehrt werden; denn, was er in dieſer Beziehung will, das kann er auch.

Der im Spiel **verlohren** hat, kann ſich wol über ſich ſelbſt und ſeine Unklugheit **ärgern**, aber wenn er ſich bewußt iſt, im Spiel **betrogen** (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, ſo muß er ſich ſelbſt **verachten**, ſo bald er ſich mit dem ſittlichen Geſetze vergleicht. Dieſes muß alſo doch wol etwas Anderes, als das Princip der eigenen Glückſeligkeit ſeyn. Denn zu ſich ſelber ſagen zu müſſen: ich bin ein **Nichtswürdiger**, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muß doch ein anderes Richtmaaß des Urtheils haben, als ſich ſelbſt Beyfall zu geben, und zu ſagen: ich bin ein **kluger** Menſch, denn ich habe meine Caſſe bereichert.

Endlich iſt noch etwas in der Idee unſerer practiſchen Vernunft, welches die Uebertretung eines ſittlichen Geſetzes begleitet, nemlich ihre **Strafwürdigkeit**. Nun läßt ſich mit

dem Begriffe einer Strafe, als einer ſolchen, doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückſeligkeit verbinden. Denn obgleich der, ſo da ſtraft, wohl zugleich die gütige Abſicht haben kann, dieſe Strafe auch auf dieſen Zweck zu richten, ſo muß ſie doch zuvor als Strafe, d. i. als bloßes Uebel für ſich ſelbſt gerechtfertigt ſeyn, ſo daß der Geſtrafte, wenn es dabey bliebe, und er auch auf keine ſich hinter dieſer Härte verbergende Gunſt hinausſähe, ſelbſt geſtehen muß, es ſey ihm Recht geſchehen, und ſein Loos ſey ſeinem Verhalten vollkommen angemeſſen. In jeder Strafe, als ſolcher, muß zuerſt Gerechtigkeit ſeyn, und dieſe macht das Weſentliche dieſes Begriffs aus. Mit ihr kann zwar auch Gütigkeit verbunden werden, aber auf dieſe hat der Strafwürdige, nach ſeiner Aufführung, nicht die mindeſte Urſache ſich Rechnung zu machen. Alſo iſt Strafe ein phyſiſches Uebel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem moraliſch-Böſen verbunden wäre, doch als Folge nach Principien einer ſittlichen Geſetzgebung verbunden werden müßte. Wenn nun alles Verbrechen, auch ohne auf die phyſiſchen Folgen in Anſehung des Thäters zu ſehen, für ſich ſtrafbar iſt, d. i. Glückſeligkeit (wenigſtens zum Theil) verwirkt, ſo wäre es offenbar ungereimt zu ſagen: das Verbrechen habe darin eben beſtanden, daß er ſich eine Strafe zugezogen hat, indem er ſeiner eigenen Glückſeligkeit Abbruch that (welches nach dem Princip der Selbſtliebe der eigentliche Begriff alles Verbrechens ſeyn müßte). Die Strafe würde auf dieſe Art der Grund ſeyn, etwas ein Verbrechen zu nennen, und die Gerechtigkeit müßte vielmehr darin beſtehen, alle Beſtrafung zu unterlaſſen und ſelbſt die natürliche zu verhindern; denn alsdenn wäre in der Handlung nichts Böſes mehr, weil die Uebel, die ſonſt darauf folgeten, und um deren willen die Handlung allein böſe hieß, nunmehro abgehalten

wären.

wären. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maſchinenwerk in der Hand einer höheren Macht anzuſehen, welches vernünftige Weſen dadurch zu ihrer Endabſicht (der Glückſeligkeit) in Thätigkeit zu ſetzen allein dienen ſollte, iſt gar zu ſichtbar ein alle Freyheit aufhebender Mechanism ihres Willens, als daß es nöthig wäre uns hiebey aufzuhalten.

Feiner noch, obgleich eben ſo unwahr, iſt das Vorgeben derer, die einen gewiſſen moraliſchen beſondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moraliſche Geſetz beſtimmete, nach welchem das Bewußtſeyn der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Laſters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und ſo alles doch auf Verlangen nach eigener Glückſeligkeit ausſetzen. Ohne das hieher zu ziehen, was oben geſagt worden, will ich nur die Täuſchung bemerken, die hiebey vorgeht. Um den Laſterhaften als durch das Bewußtſeyn ſeiner Vergehungen mit Gemüthsunruhe geplagt vorzuſtellen, müſſen ſie ihn, der vornehmſten Grundlage ſeines Characters nach, ſchon zum voraus als, wenigſtens in einigem Grade, moraliſch gut, ſo wie den, welchen das Bewußtſeyn pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher ſchon als tugendhaft vorſtellen. Alſo mußte doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rückſicht auf dieſe Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieſer gar nicht abgeleitet werden. Nun muß man doch die Wichtigkeit deſſen, was wir Pflicht nennen, das Anſehen des moraliſchen Geſetzes und den unmittelbaren Werth, den die Befolgung deſſelben der Perſon in ihren eigenen Augen giebt, vorher ſchätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewußtſeyn ſeiner Angemeſſenheit zu derſelben, und den bitteren Verweis, wenn man ſich deſſen Uebertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann alſo

diese Zufriedenheit oder Seelenruhe nicht vor der Erkenntniß der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grunde der letzteren machen. Man muß wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann seyn, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können. Daß übrigens, so wie, vermöge der Freyheit, der menschliche Wille durchs moralische Gesetz unmittelbar bestimmbar ist, auch die öftere Ausübung, diesem Bestimmungsgrunde gemäß, subjectiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne, bin ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, sonst müßten wir uns ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen denken, und das zum Gegenstande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn es nicht ein platter Widerspruch werden soll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben, und an deren Statt blos ein mechanisches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwist gerathender, Neigungen setzen würde.

Wenn wir nun unseren formalen obersten Grundsatz der reinen practischen Vernunft (als einer Autonomie des Willens) mit allen bisherigen materialen Principien der Sittlichkeit vergleichen, so können wir in einer Tafel alle übrige, als solche, dadurch wirklich zugleich alle mögliche andere Fälle, außer einem einzigen formalen, erschöpft sind, vorstellig machen, und so durch den Augenschein beweisen, daß es vergeblich sey, sich nach einem andern Princip, als dem jetzt vorgetragenen, umzusehen. — Alle mögliche Bestimmungsgründe des Willens sind nemlich entweder blos subjectiv und also empirisch, oder auch objectiv und rational; beide aber entweder äußere oder innere.

Practi-

Practische materiale Bestimmungsgründe

im Princip der Sittlichkeit sind

Subjective				Objective	
äußere		innere		innere	äußere
Der Erziehung (nach Montaigne)	Der bürgerlichen Verfassung (nach Mandeville)	Des physischen Gefühls (nach Epicur)	Des moralischen Gefühls (nach Hutcheson)	Der Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern)	Des Willens Gottes (nach Crusius und andern theologischen Moralisten)

Die auf der linken Seite ſtehende ſind insgeſamt empiriſch und taugen offenbar gar nicht zum allgemeinen Princip der Sittlichkeit. Aber die auf der rechten Seite gründen ſich auf der Vernunft, (denn Vollkommenheit, als Beſchaffenheit der Dinge, und die höchſte Vollkommenheit in Subſtanz vorgeſtellt, d. i. Gott, ſind beide nur durch Vernunftbegriffe zu denken.) Allein der erſtere Begriff, nemlich der Vollkommenheit, kann entweder in theoretiſcher Bedeutung genommen werden, und da bedeutet er nichts, als Vollſtändigkeit eines jeden Dinges in ſeiner Art (transſcendentale), oder eines Dinges blos als Dinges überhaupt (metaphyſiſche), und davon kann hier nicht die Rede ſeyn. Der Begriff der Vollkommenheit in practiſcher Bedeutung aber iſt die Tauglichkeit, oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerley Zwecken. Dieſe Vollkommenheit, als Beſchaffenheit des Menſchen, folglich innerliche, iſt nichts anders, als Talent, und, was dieſes ſtärkt oder ergänzt, Geſchicklichkeit. Die höchſte Vollkommenheit in Subſtanz, d. i. Gott, folglich äußerliche, (in practiſcher Abſicht betrachtet,) iſt die Zulänglichkeit dieſes Weſens zu allen Zwecken überhaupt. Wenn nun alſo uns Zwecke vorher gegeben werden müſſen, in Beziehung auf welche der Begriff der Vollkommenheit (einer inneren, an uns ſelbſt, oder einer äußeren, an Gott,) allein Beſtimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber, als Object, welches vor der Willensbeſtimmung durch eine practiſche Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer ſolchen enthalten muß, mithin die Materie des Willens, als Beſtimmungsgrund deſſelben genommen, jederzeit empiriſch iſt, mithin zum epicuriſchen Princip der Glückſeligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprincip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann, (wie denn Talente und ihre Beförderung

derung nur, weil ſie zu Vortheilen des Lebens beytragen, oder der Wille Gottes, wenn Einſtimmung mit ihm, ohne vorhergehendes von deſſen Idee unabhängiges practiſches Princip, zum Objecte des Willens genommen worden, nur durch die Glückſeligkeit, die wir davon erwarten, Bewegurſache deſſelben werden können,) ſo folgt erſtlich, daß alle hier aufgeſtellte Principien material ſind, zweytens, daß ſie alle mögliche materiale Principien befaſſen und daraus endlich der Schluß: daß, weil materiale Principien zum oberſten Sittengeſetz ganz untauglich ſind, (wie bewieſen worden,) das formale practiſche Princip der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unſere Maximen möglichen allgemeinen Geſetzgebung den oberſten und unmittelbaren Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen muß, das einzige mögliche ſey, welches zu categoriſchen Imperativen, d. i. practiſchen Geſetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen), und überhaupt zum Princip der Sittlichkeit, ſowohl in der Beurtheilung, als auch der Anwendung auf den menſchlichen Willen, in Beſtimmung deſſelben, tauglich iſt.

I.

Von der

Deduction der Grundsätze

der reinen practischen Vernunft.

Diese Analytik thut dar, daß reine Vernunft practisch seyn, d. i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne — und dieses zwar durch ein Factum, worin sich reine Vernunft bey uns in der That practisch beweiset, nemlich die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur That bestimmt. — Sie zeigt zugleich, daß dieses Factum mit dem Bewußtseyn der Freyheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerley sey, wodurch der Wille eines vernünftigen Wesens, das, als zur Sinnenwelt gehörig, sich, gleich anderen wirksamen Ursachen, nothwendig den Gesetzen der Causalität unterworfen erkennt, im Practischen, doch zugleich sich auf einer andern Seite, nemlich als Wesen an sich selbst, seines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseyns bewußt ist, zwar nicht einer besondern Anschauung seiner selbst, sondern gewissen dynamischen Gesetzen gemäß, die die Causalität desselben in der Sinnenwelt bestimmen können; denn, daß Freyheit, wenn sie uns beygelegt wird, uns in eine intelligibele Ordnung der Dinge versetze, ist anderwerts hinreichend bewiesen worden.

Wenn

Wenn wir nun damit den analytiſchen Theil der Critik der reinen ſpeculativen Vernunft vergleichen, ſo zeigt ſich ein merkwürdiger Contraſt beider gegen einander. Nicht Grundſätze, ſondern reine ſinnliche Anſchauung (Raum und Zeit) war daſelbſt das erſte Datum, welches Erkenntniß a priori und zwar nur für Gegenſtände der Sinne möglich machte. — Synthetiſche Grundſätze aus bloßen Begriffen ohne Anſchauung waren unmöglich, vielmehr konnten dieſe nur in Beziehung auf jene, welche ſinnlich war, mithin auch nur auf Gegenſtände möglicher Erfahrung ſtattfinden, weil die Begriffe des Verſtandes, mit dieſer Anſchauung verbunden, allein dasjenige Erkenntniß möglich machen, welches wir Erfahrung nennen. — Ueber die Erfahrungsgegenſtände hinaus, alſo von Dingen als Noumenen, wurde der ſpeculativen Vernunft alles Poſitive einer Erkenntniß mit völligem Rechte abgeſprochen. — Doch leiſtete dieſe ſo viel, daß ſie den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit dergleichen zu denken, in Sicherheit ſetzte, und z. B. die Freyheit, negativ betrachtet, anzunehmen, als ganz verträglich mit jenen Grundſätzen und Einſchränkungen der reinen theoretiſchen Vernunft, wider alle Einwürfe rettete, ohne doch von ſolchen Gegenſtänden irgend etwas beſtimmtes und erweiterndes zu erkennen zu geben, indem ſie vielmehr alle Ausſicht dahin gänzlich abſchnitt.

Dagegen giebt das moralische Gesetz, wenn gleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, daß auf eine reine Verstandeswelt Anzeige giebt, ja diese so gar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nemlich ein Gesetz, erkennen läßt.

Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur, (was die vernünftigen Wesen betrifft,) die Form einer Verstandeswelt d. i. einer übersinnlichen Natur verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu thun. Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und, da die Gesetze, nach welchen das Daseyn der Dinge vom Erkenntniß abhängt, practisch sind; so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders, als eine Natur unter der Autonomie der reinen practischen Vernunft. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz; welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen

Verſtandeswelt iſt, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Geſetze derſelben, exiſtiren ſoll. Man könnte jene die urbildliche (natura archetypa) die wir blos in der Vernunft erkennen; dieſe aber, weil ſie die mögliche Wirkung der Idee der erſteren, als Beſtimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (natura ectypa) nennen. Denn in der That verſetzt uns das moraliſche Geſetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn ſie mit dem ihr angemeſſenen phyſiſchen Vermögen begleitet wäre, das höchſte Gut hervorbringen würde, und beſtimmt unſeren Willen die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Weſen, zu ertheilen.

Daß dieſe Idee wirklich unſeren Willensbeſtimmungen gleichſam als Vorzeichnung zum Muſter liege, beſtätigt die gemeinſte Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt.

Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugniß abzulegen geſonnen bin, durch die practiſche Vernunft geprüft wird, ſo ſehe ich immer darnach, wie ſie ſeyn würde, wenn ſie als allgemeines Naturgeſetz gölte. Es iſt offenbar, in dieſer Art würde es jedermann zur Wahrhaftigkeit nöthigen. Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgeſetzes beſtehen, Ausſagen für beweiſend und dennoch als vorſetzlich unwahr gelten zu laſſen. Eben ſo wird die Maxime, die ich in

An-

Ansehung der freyen Disposition über mein Leben nehme, sofort bestimmt, wenn ich mich frage, wie sie seyn müßte, damit sich eine Natur nach einem Gesetze derselben erhalte. Offenbar würde niemand in einer solchen Natur sein Leben willkührlich endigen können, denn eine solche Verfassung würde keine bleibende Naturordnung seyn, und so in allen übrigen Fällen. Nun ist aber in der wirklichen Natur, so wie sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, der freye Wille nicht von selbst zu solchen Maximen bestimmt, die für sich selbst eine Natur nach allgemeinen Gesetzen gründen könnten, oder auch in eine solche, die nach ihnen angeordnet wäre, von selbst passeten; vielmehr sind es Privatneigungen, die zwar ein Naturganzes nach pathologischen (physischen) Gesetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unsern Willen nach reinen practischen Gesetzen möglich wäre, ausmachen. Gleichwol sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewußt, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind. Also muß dieses die Idee einer nicht empirisch gegebenen und dennoch durch Freyheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur seyn, der wir, wenigstens in practischer Beziehung, objective Realität geben, weil wir sie als Object unseres Willens, als reiner vernünftiger Wesen ansehen.

Der

Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, und einer Natur, die einem Willen (in Ansehung dessen, was Beziehung desselben auf seine freye Handlungen hat) unterworfen ist, beruht darauf, daß bey jener die Objecte Ursachen der Vorstellungen seyn müssen, die den Willen bestimmen, bey dieser aber der Wille Ursache von den Objecten seyn soll, so daß die Causalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine practische Vernunft genannt werden kann.

Die zwey Aufgaben also: wie reine Vernunft einerseits a priori Objecte erkennen, und wie sie andererseits unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens d. i. der Causalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objecte (blos durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes) seyn könne, sind sehr verschieden.

Die erste, als zur Critik der reinen speculativen Vernunft gehörig, erfodert, daß zuvor erklärt werde, wie Anschauungen, ohne welche uns überall kein Object gegeben und also auch keines synthetisch erkannt werden kann, a priori möglich sind, und ihre Auflösung fällt dahin aus, daß sie insgesamt nur sinnlich seyn, daher auch kein speculatives Erkenntniß möglich werden lassen, das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht,

und

und daß daher alle Grundsätze jener reinen practischen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung, entweder von gegebenen Gegenständen, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollständig gegeben sind, möglich zu machen.

Die zweyte, als zur Critik der practischen Vernunft gehörig, fodert keine Erklärung, wie die Objecte des Begehrungsvermögens möglich sind, denn das bleibt, als Aufgabe der theoretischen Naturkenntniß, der Critik der speculativen Vernunft überlassen, sondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob es nur vermittelst empirischer Vorstellung, als Bestimmungsgründe, geschehe, oder ob auch reine Vernunft practisch und ein Gesetz einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren, Naturordnung seyn würde. Die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unseren freyen Willen seyn könne, bedarf keiner Anschauung a priori (einer intelligibelen Welt), die in diesem Falle, als übersinnlich, für uns auch unmöglich seyn müßte. Denn es kommt nur auf den Bestimmungsgrund des Wollens in den Maximen desselben an, ob jener empirisch, oder ein Begriff der reinen Vernunft (von der Gesetzmäßigkeit derselben überhaupt) sey, und wie er letzteres seyn könne. Ob die Causalität des Willens zur Wirklichkeit der Objecte zulange, oder nicht, bleibt den theoretischen Principien

cipien der Vernunft zu beurtheilen überlassen, als Untersuchung der Möglichkeit der Objecte des Wollens, deren Anschauung also in der practischen Aufgabe gar kein Moment derselben ausmacht. Nur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben, als eines freyen Willens, kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn, wenn der Wille nur für die reine Vernunft gesetzmäßig ist, so mag es mit dem Vermögen desselben in der Ausführung stehen, wie es wolle, es mag nach diesen Maximen der Gesetzgebung einer möglichen Natur eine solche wirklich daraus entspringen, oder nicht, darum bekümmert sich die Critik, die da untersucht, ob und wie reine Vernunft practisch, d. i. unmittelbar Willenbestimmend, seyn könne, gar nicht.

In diesem Geschäffte kann sie also ohne Tadel und muß sie von reinen practischen Gesetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anschauung aber legt sie denselben den Begriff ihres Daseyns in der intelligibelen Welt, nemlich der Freyheit, zum Grunde. Denn diese bedeutet nichts anders, und jene Gesetze sind nur in Beziehung auf Freyheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber nothwendig, oder, umgekehrt, diese ist nothwendig, weil jene Gesetze, als practische Postulate, nothwendig sind. Wie nun dieses Bewußtseyn der moralischen Gesetze, oder, welches einerley ist, das der Freyheit, möglich sey, läßt sich

nicht

nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Critik gar wohl vertheidigen.

Die Exposition des obersten Grundsatzes der practischen Vernunft ist nun geschehen, d. i. erstlich, was er enthalte, daß er gänzlich a priori und unabhängig von empirischen Principien für sich bestehe, und dann, worin er sich von allen anderen practischen Grundsätzen unterscheide, gezeigt worden. Mit der Deduction, d. i. der Rechtfertigung seiner objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori, darf man nicht so gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundsätzen des reinen theoretischen Verstandes anging. Denn diese bezogen sich auf Gegenstände möglicher Erfahrung, nemlich auf Erscheinungen, und man konnte beweisen, daß nur dadurch, daß diese Erscheinungen nach Maaßgabe jener Gesetze unter die Categorien gebracht werden, diese Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung erkannt werden können, folglich alle mögliche Erfahrung diesen Gesetzen angemessen seyn müsse. Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduction des moralischen Gesetzes nicht nehmen. Denn es betrifft nicht das Erkenntniß von der Beschaffenheit der Gegenstände, die der Vernunft irgend wodurch anderwerts gegeben werden mögen, sondern ein Erkenntniß, so fern es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch

die-

dieselbe Causalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann.

Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelanget sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen. Dieses Surrogat, statt einer Deduction aus Erkenntnißquellen a priori, empirische Beweise anzuführen, ist uns hier aber in Ansehung des reinen practischen Vernunftvermögens auch benommen. Denn, was den Beweisgrund seiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muß den Gründen seiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprincipien abhängig seyn, für dergleichen aber reine und doch practische Vernunft schon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodictisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beyspiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen, und

also, wenn man auch auf die apodictische Gewißheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.

Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Princips, nemlich, daß es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die speculative Vernunft aber (um unter ihren cosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Causalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche,) wenigstens als möglich annehmen mußte, nemlich das der Freyheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht blos die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Causalität durch Freyheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Causalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was speculative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nemlich das Gesetz für eine Causalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objective Realität.

Diese

Dieſe Art von Creditiv des moraliſchen Geſetzes, da es ſelbſt als ein Princip der Deduction der Freyheit, als einer Cauſalität der reinen Vernunft, aufgeſtellt wird, iſt, da die theoretiſche Vernunft wenigſtens die Möglichkeit einer Freyheit anzunehmen genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfniſſes derſelben, ſtatt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend. Denn das moraliſche Geſetz beweiſet ſeine Realität dadurch auch für die Critik der ſpeculativen Vernunft genugthuend, daß es einer blos negativ gedachten Cauſalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch ſie anzunehmen nöthig war, poſitive Beſtimmung, nemlich den Begriff einer den Willen unmittelbar durch die Bedingung einer allgemeinen geſetzlichen Form ſeiner Maximen, beſtimmenden Vernunft hinzufügt, und ſo der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn ſie ſpeculativ verfahren wollte, immer überſchwenglich wurde, zum erſtenmale objective, obgleich nur practiſche Realität zu geben vermag und ihren transſcendenten Gebrauch in einen immanenten (im Felde der Erfahrung durch Ideen ſelbſt wirkende Urſachen zu ſeyn, verwandelt.

Die Beſtimmung der Cauſalität der Weſen in der Sinnenwelt, als einer ſolchen, konnte niemals unbedingt ſeyn, und dennoch muß es zu aller Reihe der Bedingungen nothwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine ſich gänzlich von ſelbſt beſtimmende Cauſalität ge-

ben. Daher war die Idee der Freyheit, als eines Vermögens absoluter Spontaneität, nicht ein Bedürfniß, sondern was deren Möglichkeit betrifft, ein analytischer Grundsatz der reinen speculativen Vernunft. Allein, da es schlechterdings unmöglich ist, ihr gemäß ein Beyspiel in irgend einer Erfahrung zu geben, weil unter den Ursachen der Dinge, als Erscheinungen, keine Bestimmung der Causalität, die schlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann, so konnten wir nur den Gedanken von einer freyhandelnden Ursache, wenn wir diesen auf ein Wesen in der Sinnenwelt, so fern es andererseits auch als Noumenon betrachtet wird, anwenden, vertheidigen, indem wir zeigten, daß es sich nicht widerspreche, alle seine Handlungen als physisch bedingt, so fern sie Erscheinungen sind, und doch zugleich die Causalität derselben, so fern das handelnde Wesen ein Verstandeswesen ist, als physisch unbedingt anzusehen, und so den Begriff der Freyheit zum regulativen Princip der Vernunft zu machen, wodurch ich zwar den Gegenstand, dem dergleichen Causalität beygelegt wird, gar nicht erkenne, was er sey, aber doch das Hinderniß wegnehme, indem ich einerseits in der Erklärung der Weltbegebenheiten, mithin auch der Handlungen vernünftiger Wesen, dem Mechanismus der Naturnothwendigkeit, vom Bedingten zur Bedingung ins Unendliche zurückzugehen, Gerechtigkeit wiederfahren lasse, andererseits aber der speculativen Vernunft

den

den für sie leeren Platz offen erhälte, nemlich das Intelligibele, um das Unbedingte dahin zu versetzen. Ich konnte aber diesen Gedanken nicht realisiren, d. i. ihn nicht in Erkenntniß eines so handelnden Wesens, auch nur bloß seiner Möglichkeit nach, verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine practische Vernunft, durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität in einer intelligibelen Welt, (durch Freyheit,) nemlich das moralische Gesetz, aus. Hiedurch wächst nun zwar der speculativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freyheit, welchem hier objective und obgleich nur practische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird. Selbst den Begriff der Causalität, dessen Anwendung, mithin auch Bedeutung, eigentlich nur in Beziehung auf Erscheinungen, um sie zu Erfahrungen zu verknüpfen, stattfindet, (wie die Critik der reinen Vernunft beweiset,) erweitert sie nicht so, daß sie seinen Gebrauch über gedachte Grenzen ausdehne. Denn wenn sie darauf ausgienge, so müßte sie zeigen wollen, wie das logische Verhältniß des Grundes und der Folge bey einer anderen Art von Anschauung, als die sinnliche ist, syntheticsch gebraucht werden könne, d. i. wie causa noumenon möglich sey; welches sie gar nicht leisten kann, worauf sie aber auch als practische Vernunft gar nicht Rücksicht nimmt, indem sie nur den Bestimmungsgrund der Causalität

des Menschen, als Sinnenwesens, (welche gegeben ist,) in der reinen Vernunft (die darum practisch heißt,) setzt, und also den Begriff der Ursache selbst, von dessen Anwendung auf Objecte zum Behuf theoretischer Erkenntnisse sie hier gänzlich abstrahiren kann, (weil dieser Begriff immer im Verstande, auch unabhängig von aller Anschauung, a priori angetroffen wird,) nicht um Gegenstände zu erkennen, sondern die Causalität in Ansehung derselben überhaupt zu bestimmen, also in keiner andern, als practischen Absicht braucht, und daher den Bestimmungsgrund des Willens in die intelligibele Ordnung der Dinge verlegen kann, indem sie zugleich gerne gesteht, das, was der Begriff der Ursache zur Erkenntniß dieser Dinge für eine Bestimmung haben möge, gar nicht zu verstehen. Die Causalität in Ansehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muß sie allerdings auf bestimmte Weise erkennen, denn sonst könnte practische Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff, den sie von ihrer eigenen Causalität als Noumenon macht, braucht sie nicht theoretisch zum Behuf der Erkenntniß ihrer übersinnlichen Existenz zu bestimmen, und also ihm so fern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedem, obgleich nur zum practischen Gebrauche, nemlich durchs moralische Gesetz. Auch theoretisch betrachtet bleibt er immer ein reiner a priori gegebener Verstandesbegriff, der auf

Gegen-

Gegenſtände angewandt werden kann, ſie mögen ſinnlich oder nicht ſinnlich gegeben werden; wiewol er im letzteren Falle keine beſtimmte theoretiſche Bedeutung und Anwendung hat, ſondern blos ein formaler, aber doch weſentlicher Gedanke des Verſtandes von einem Objecte überhaupt iſt. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moraliſche Geſetz verſchafft, iſt lediglich practiſch, da nemlich die Idee des Geſetzes einer Cauſalität (des Willens) ſelbſt Cauſalität hat, oder ihr Beſtimmungsgrund iſt.

II.

Von dem Befugniſſe der reinen Vernunft, im practiſchen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im ſpeculativen für ſich nicht möglich iſt.

An dem moraliſchen Princip haben wir ein Geſetz der Cauſalität aufgeſtellt, welches den Beſtimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegſetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligibelen Welt gehörig beſtimmbar ſey, mithin das Subject dieſes Willens (den Menſchen) nicht blos als zu einer reinen Verſtandeswelt gehörig, obgleich in dieſer Beziehung als uns unbekannt (wie es nach der Critik

der reinen speculativen Vernunft geschehen konnte) gedacht, sondern ihn auch in Ansehung seiner Causalität, vermittelst eines Gesetzes, welches zu gar keinem Naturgesetze der Sinnenwelt gezählt werden kann, bestimmt, also unser Erkenntniß über die Grenzen des letzteren erweitert, welche Anmaaßung doch die Critik der reinen Vernunft in aller Speculation für nichtig erklärte. Wie ist nun hier practischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen eben derselben in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermogens zu vereinigen.

David Hume, von dem man sagen kann, daß er alle Anfechtung der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Untersuchung derselben nothwendig machten, eigentlich anfing, schloß so. Der Begriff der Ursache ist ein Begriff, der die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Existenz des Verschiedenen, und zwar, so fern es verschieden ist, enthält, so: daß, wenn A gesetzt wird, ich erkenne, daß etwas davon ganz verschiedenes, B, nothwendig auch existiren müsse. Nothwendigkeit kann aber nur einer Verknüpfung beygelegt werden, so fern sie a priori erkannt wird; denn die Erfahrung würde von einer Verbindung nur zu erkennen geben, daß sie sey, aber nicht, daß sie so nothwendigerweise sey. Nun ist es, sagt er, unmöglich, die Verbindung, die zwischen einem Dinge und einem anderen, (oder einer Bestimmung und einer anderen,

ganz von ihr verſchiedenen,) wenn ſie nicht in der Wahrnehmung gegeben werden, a priori und als nothwendig zu erkennen. Alſo iſt der Begriff einer Urſache ſelbſt lügenhaft und betrügeriſch, und iſt, am gelindeſten davon zu reden, eine ſo fern noch zu entſchuldigende Täuſchung, da die Gewohnheit (eine ſubjective Nothwendigkeit) gewiſſe Dinge, oder ihre Beſtimmungen, öfters neben, oder nach einander ihrer Exiſtenz nach, als ſich beygeſellet, wahrzunehmen, unvermerkt für eine objective Nothwendigkeit in den Gegenſtänden ſelbſt eine ſolche Verknüpfung zu ſetzen, genommen, und ſo der Begriff einer Urſache erſchlichen und nicht rechtmäßig erworben iſt, ja auch niemals erworben oder beglaubigt werden kann, weil er eine an ſich nichtige, chimäriſche, vor keiner Vernunft haltbare Verknüpfung fodert, der gar kein Object jemals correſpondiren kann. — So ward nun zuerſt in Anſehung alles Erkenntniſſes, das die Exiſtenz der Dinge betrifft, (die Mathematik blieb alſo davon noch ausgenommen,) der Empirismus als die einzige Quelle der Principien eingeführt, mit ihm aber zugleich der härteſte Scepticism ſelbſt in Anſehung der ganzen Naturwiſſenſchaft (als Philoſophie). Denn wir können, nach ſolchen Grundſätzen, niemals aus gegebenen Beſtimmungen der Dinge ihrer Exiſtenz nach auf eine Folge ſchließen, (denn dazu würde der Begriff einer Urſache, der die Nothwendigkeit einer ſolchen Verknüpfung enthält,

erfodert werden,) sondern nur nach der Regel der Einbildungskraft, ähnliche Fälle, wie sonst, erwarten, welche Erwartung aber niemals sicher ist, sie mag auch noch so oft eingetroffen seyn. Ja bey keiner Begebenheit könnte man sagen: es müsse etwas vor ihr vorhergegangen seyn, worauf sie nothwendig folgte, d. i. sie müsse eine Ursache haben, und also, wenn man auch noch so öftere Fälle kennete, wo dergleichen vorherging, so daß eine Regel davon abgezogen werden konnte, so könnte man darum es nicht als immer und nothwendig sich auf die Art zutragend annehmen, und so müsse man dem blinden Zufalle, bey welchem aller Vernunftgebrauch aufhört, auch sein Recht lassen, welches denn den Scepticism, in Ansehung der von Wirkungen zu Ursachen aufsteigenden Schlüsse, fest gründet und unwiderleglich macht.

Die Mathematik war so lange noch gut weggekommen, weil Hume dafür hielt, daß ihre Sätze alle analytisch wären, d. i. von einer Bestimmung zur andern, um der Identität willen, mithin nach dem Satze des Widerspruchs fortschritten, (welches aber falsch ist, indem sie vielmehr alle synthetisch sind, und, obgleich z. B. die Geometrie es nicht mit der Existenz der Dinge, sondern nur ihrer Bestimmung a priori in einer möglichen Anschauung zu thun hat, dennoch eben so gut, wie durch Causalbegriffe, von einer Bestimmung A zu einer ganz verschiedenen B, als dennoch

mit-

mit jener nothwendig verknüpft, übergeht. Aber endlich muß jene wegen ihrer apodictischen Gewißheit so hochgepriesene Wissenschaft doch dem Empirismus in Grundsätzen, aus demselben Grunde, warum Hume, an der Stelle der objectiven Nothwendigkeit in dem Begriffe der Ursache, die Gewohnheit setzte, auch unterliegen, und sich, unangesehen alles ihres Stolzes, gefallen lassen, ihre kühne, a priori Beystimmung gebietende Ansprüche herabzustimmen und den Beyfall für die Allgemeingültigkeit ihrer Sätze von der Gunst der Beobachter erwarten, die als Zeugen es doch nicht weigern würden zu gestehen, daß sie das, was der Geometer als Grundsätze vorträgt, jederzeit auch so wahrgenommen hätten, folglich, ob es gleich eben nicht nothwendig wäre, doch fernerhin, es so erwarten zu dürfen, erlauben würden. Auf diese Weise führt Humen's Empirism in Grundsätzen auch unvermeidlich auf den Scepticism, selbst in Ansehung der Mathematik, folglich in allem wissenschaftlichen theoretischen Gebrauche der Vernunft (denn dieser gehört entweder zur Philosophie, oder zur Mathematik). Ob der gemeine Vernunftgebrauch (bey einem so schrecklichen Umsturz, als man den Häuptern der Erkenntniß begegnen sieht) besser durchkommen, und nicht vielmehr, noch unwiederbringlicher, in eben diese Zerstöhrung alles Wissens werde verwickelt werden, mithin ein allgemeiner Scepticism nicht aus denselben Grundsätzen folgen

gen müsse, (der freylich aber nur die Gelehrten treffen würde,) das will jeden selbst beurtheilen lassen.

Was nun meine Bearbeitung in der Critik der reinen Vernunft betrifft, die zwar durch jene Humische Zweifellehre veranlaßt ward, doch viel weiter ging, und das ganze Feld der reinen theoretischen Vernunft im synthetischen Gebrauche, mithin auch desjenigen, was man Metaphysik überhaupt nennt, befaßte: so verfuhr ich, in Ansehung der den Begriff der Causalität betreffenden Zweifel des schottischen Philosophen, auf folgende Art. Daß Hume, wenn er (wie es doch auch fast überall geschieht,) die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst nahm, den Begriff der Ursache für trüglich und falsches Blendwerk erklärte, daran that er ganz recht; denn von Dingen an sich selbst und deren Bestimmungen als solchen kann nicht eingesehen werden, wie darum, weil etwas A gesetzt wird, etwas anderes B auch nothwendig gesetzt werden müsse, und also konnte er eine solche Erkenntniß a priori von Dingen an sich selbst gar nicht einräumen. Einen empirischen Ursprung dieses Begriffs konnte der scharfsinnige Mann noch weniger verstatten, weil dieser geradezu der Nothwendigkeit der Verknüpfung widerspricht, welche das Wesentliche des Begriffs der Causalität ausmacht; mithin ward der Begriff in die Acht erklärt, und in seine Stelle trat die Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen.

Aus

Aus meinen Untersuchungen aber ergab es sich, daß die Gegenstände, mit denen wir es in der Erfahrung zu thun haben, keinesweges Dinge an sich selbst, sondern blos Erscheinungen sind, und daß, obgleich bey Dingen an sich selbst gar nicht abzusehen ist, ja unmöglich ist einzusehen, wie, wenn A gesetzt wird, es widersprechend seyn solle, B, welches von A ganz verschieden ist, nicht zu setzen, (die Nothwendigkeit der Verknüpfung zwischen A als Ursache und B als Wirkung,) es sich doch ganz wohl denken lasse, daß sie als Erscheinungen in einer Erfahrung auf gewisse Weise (z. B. in Ansehung der Zeitverhältnisse) nothwendig verbunden seyn müssen und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu widersprechen, vermittelst deren diese Erfahrung möglich ist, in welcher sie Gegenstände und uns allein erkennbar sind. Und so fand es sich auch in der That: so, daß ich den Begriff der Ursache nicht allein nach seiner objectiven Realität in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung beweisen, sondern ihn auch, als Begriff a priori, wegen der Nothwendigkeit der Verknüpfung, die er bey sich führt, deduciren, d. i. seine Möglichkeit aus reinem Verstande, ohne empirische Quellen, darthun, und so, nach Wegschaffung des Empirismus seines Ursprungs, die unvermeidliche Folge desselben, nemlich den Scepticism, zuerst in Ansehung der Naturwissenschaft, dann auch, wegen des ganz vollkommen aus denselben Grün-

den

den folgenden in Ansehung der Mathematik, beider Wissenschaften, die auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden, und hiemit den totalen Zweifel an allem, was theoretische Vernunft einzusehen behauptet, aus dem Grunde heben konnte.

Aber wie wird es mit der Anwendung dieser Categorie der Causalität) und so auch aller übrigen; denn ohne sie läßt sich kein Erkenntniß des Existirenden zu Stande bringen;) auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern über dieser ihre Grenze hinaus liegen? Denn ich habe die objective Realität dieser Begriffe nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduciren können. Aber eben dieses, daß ich sie auch nur in diesem Falle gerettet habe, daß ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch doch Objecte denken, obgleich nicht a priori bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen Platz im reinen Verstande giebt, von dem sie auf Objecte überhaupt (sinnliche, oder nicht sinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung dieser Categorien, und namentlich der der Causalität, auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum Behuf der theoretischen Erkenntniß des Gegenstandes, als Noumenon, unmöglich macht, die also, wenn es jemand darauf wagt, (wie auch in der Critik der reinen Vernunft geschehen,) gänzlich verwehrt wird, indessen,

daß

daß doch immer die objective Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne dieſen Begriff theoretiſch im mindeſten beſtimmen und dadurch ein Erkenntniß bewirken zu können. Denn, daß dieſer Begriff auch in Beziehung auf ein Object nichts Unmögliches enthalte, war dadurch bewieſen, daß ihm ſein Sitz im reinen Verſtande bey aller Anwendung auf Gegenſtände der Sinne geſichert war, und ob er gleich hernach etwa, auf Dinge an ſich ſelbſt (die nicht Gegenſtände der Erfahrung ſeyn können) bezogen, keiner Beſtimmung, zur Vorſtellung eines beſtimmten Gegenſtandes, zum Behuf einer theoretiſchen Erkenntniß, fähig iſt, ſo konnte er doch immer noch zu irgend einem anderen (vielleicht dem practiſchen) Behuf einer Beſtimmung zur Anwendung deſſelben fähig ſeyn, welches nicht ſeyn würde, wenn, nach Hume, dieſer Begriff der Cauſalität etwas, das überall zu denken unmöglich iſt, enthielte.

Um nun dieſe Bedingung der Anwendung des gedachten Begriffs auf Noumenen ausfindig zu machen, dürfen wir nur zurückſehen, weswegen wir nicht mit der Anwendung deſſelben auf Erfahrungsgegenſtände zufrieden ſind, ſondern ihn auch gern von Dingen an ſich ſelbſt brauchen möchten. Denn da zeigt ſich bald, daß es nicht eine theoretiſche, ſondern practiſche Abſicht ſey, welche uns dieſes zur Nothwendigkeit macht. Zur Speculation würden wir, wenn es uns

damit

damit auch gelänge, doch keinen wahren Erwerb in Naturkenntniß und überhaupt in Ansehung der Gegenstände, die uns irgend gegeben werden mögen, machen, sondern allenfalls einen weiten Schritt vom Sinnlichbedingten (bey welchem zu bleiben und die Kette der Ursachen fleißig durchzuwandern wir so schon genug zu thun haben) zum Uebersinnlichen thun und unser Erkenntniß von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indessen daß immer eine unendliche Kluft zwischen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrig bliebe, und wir mehr einer eiteln Fragsucht, als einer gründlichen Wißbegierde, Gehör gegeben hätten.

Außer dem Verhältnisse aber, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, so fern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist. Die objective Realität eines reinen Willens, oder, welches einerley ist, einer reinen practischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Causalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff

einer

einer Cauſalität mit Freyheit, d. i. die nicht nach Naturgeſetzen beſtimmbar, folglich keiner empiriſchen Anſchauung, als Beweiſes ſeiner Realität, fähig iſt, dennoch aber in dem reinen practiſchen Geſetze a priori, ſeine objective Realität, doch (wie leicht einzuſehen,) nicht zum Behufe des theoretiſchen, ſondern blos practiſchen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun iſt der Begriff eines Weſens, das freyen Willen hat, der Begriff einer cauſſa noumenon, und daß ſich dieſer Begriff nicht ſelbſt widerſpreche, dafür iſt man ſchon dadurch geſichert, daß der Begriff einer Urſache als gänzlich vom reinen Verſtande entſprungen, zugleich auch ſeiner objectiven Realität in Anſehung der Gegenſtände überhaupt durch die Deduction geſichert, dabey ſeinem Urſprunge nach von allen ſinnlichen Bedingungen unabhängig, alſo für ſich auf Phänomene nicht eingeſchränkt, (es ſey denn, wo ein theoretiſcher beſtimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte,) auf Dinge als reine Verſtandesweſen allerdings angewandt werden könne. Weil aber dieſer Anwendung keine Anſchauung, als die jederzeit nur ſinnlich ſeyn kann, untergelegt werden kann, ſo iſt cauſſa noumenon in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beſchaffenheit eines Weſens, ſo fern es einen reinen Willen hat, theoretiſch zu kennen; es iſt mir

genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Causalität mit dem der Freyheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze, als Bestimmungsgrunde derselben,) zu verbinden; welche Befugniß mir, vermöge des reinen, nicht empirischen Ursprungs des Begriffs der Ursache, allerdings zusteht, indem ich davon keinen anderen Gebrauch, als in Beziehung auf das moralische Gesetz, das seine Realität bestimmt, d. i. nur einen practischen Gebrauch zu machen mich befugt halte.

Hätte ich, mit Hume'n, dem Begriffe der Causalität die objective Realität im practischen Gebrauche nicht allein in Ansehung der Sachen an sich selbst (des Uebersinnlichen,) sondern auch in Ansehung der Gegenstände der Sinne genommen: so wäre er aller Bedeutung verlustig und als ein theoretisch unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden; und, da von nichts sich auch kein Gebrauch machen läßt, der practische Gebrauch eines theoretisch-nichtigen Begriffs ganz ungereimt gewesen. Nun aber der Begriff einer empirisch unbedingten Causalität theoretisch zwar leer (ohne darauf sich schickende Anschauung,) aber immer doch möglich ist und sich auf ein unbestimmt Object bezieht, statt dieses aber ihm doch an dem moralischen Gesetze, folglich in practischer Beziehung, Bedeutung gegeben wird, so habe ich zwar keine Anschauung, die ihm seine objective theoretische Realität bestimmte, aber

er hat nichts desto weniger wirkliche Anwendung, die sich in Concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen läßt, d. i. practische Realität, die angegeben werden kann; welches denn zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumenen hinreichend ist.

Aber diese einmal eingeleitete objective Realität eines reinen Verstandesbegriffs im Felde des Uebersinnlichen, giebt nunmehr allen übrigen Categorien, obgleich immer nur, so fern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens (dem moralischen Gesetze) in nothwendiger Verbindung stehen, auch objective, nur keine andere als blos practisch-anwendbare Realität, indessen sie auf theoretische Erkenntnisse dieser Gegenstände, als Einsicht der Natur derselben durch reine Vernunft, nicht den mindesten Einfluß hat, um dieselbe zu erweitern. Wie wir denn auch in der Folge finden werden, daß sie immer nur auf Wesen als Intelligenzen, und an diesen auch nur auf das Verhältniß der Vernunft zum Willen, mithin immer nur aufs Practische Beziehung haben und weiter hinaus sich kein Erkenntniß derselben anmaaßen; was aber mit ihnen in Verbindung noch sonst für Eigenschaften, die zur theoretischen Vorstellungsart solcher übersinnlichen Dinge gehören, herbeygezogen werden möchten, diese insgesamt alsdenn gar nicht zum Wissen, sondern nur zur Befugniß (in practischer Absicht aber gar zur Nothwendigkeit) sie anzunehmen und vorauszusetzen gezählt

werden, selbst da, wo man übersinnliche Wesen (als Gott) nach einer Analogie, d. i. dem reinen Vernunftverhältnisse, dessen wir in Ansehung der sinnlichen uns practisch bedienen, und so der reinen theoretischen Vernunft durch die Anwendung aufs Uebersinnliche, aber nur in practischer Absicht, zum schwärmen ins Ueberschwengliche nicht den mindesten Vorschub giebt.

Der Analytik der practischen Vernunft
Zweytes Hauptstück.

Von dem
Begriffe eines Gegenstandes
der reinen practischen Vernunft.

Unter einem Begriffe der practischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freyheit. Ein Gegenstand der practischen Erkenntniß, als einer solchen, zu seyn, bedeutet also nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder sein Gegentheil, wirklich gemacht würde, und die Beurtheilung, ob etwas ein Gegenstand der reinen practischen Vernunft sey, oder nicht, ist nur die Unterscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten (worüber die Erfahrung urtheilen muß), ein gewisses Object wirklich werden

den würde. Wenn das Object als der Beſtimmungsgrund unſeres Begehrungsvermögens angenommen wird, ſo muß die phyſiſche Möglichkeit deſſelben durch freyen Gebrauch unſerer Kräfte vor der Beurtheilung, ob es ein Gegenſtand der practiſchen Vernunft ſey oder nicht, vorangehen. Dagegen, wenn das Geſetz a priori als der Beſtimmungsgrund der Handlung, mithin dieſe als durch reine practiſche Vernunft beſtimmt, betrachtet werden kann, ſo iſt das Urtheil, ob etwas ein Gegenſtand der reinen practiſchen Vernunft ſey oder nicht, von der Vergleichung mit unſerem phyſiſchen Vermögen ganz unabhängig, und die Frage iſt nur, ob wir eine Handlung, die auf die Exiſtenz eines Objects gerichtet iſt, wollen dürfen, wenn dieſes in unſerer Gewalt wäre, mithin muß die moraliſche Möglichkeit der Handlung vorangehen; denn da iſt nicht der Gegenſtand, ſondern das Geſetz des Willens der Beſtimmungsgrund derſelben.

Die alleinigen Objecte einer practiſchen Vernunft ſind alſo die vom Guten und Böſen. Denn durch das erſtere verſteht man einen nothwendigen Gegenſtand des Begehrungs-, durch das zweyte des Verabſcheuungsvermögens, beides aber nach einem Princip der Vernunft.

Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden practiſchen Geſetze abgeleitet werden, ſondern dieſem vielmehr zum Grunde dienen ſoll, ſo kann er

nur der Begriff von etwas seyn, dessen Existenz Lust verheißt und so die Causalität des Subjects zur Hervorbringung desselben, d. i. das Begehrungsvermögen bestimmt. Weil es nun unmöglich ist a priori einzusehen, welche Vorstellung mit Lust, welche hingegen mit Unlust werde begleitet seyn, so käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sey. Die Eigenschaft des Subjects, worauf in Beziehung diese Erfahrung allein angestellt werden kann, ist das Gefühl der Lust und Unlust, als eine dem inneren Sinne angehörige Receptivität und so würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut ist, nur auf das gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden ist, und der von dem schlechthin Bösen auf das, was unmittelbar Schmerz erregt, allein bezogen werden müssen. Weil aber das dem Sprachgebrauche schon zuwider ist, der das Angenehme vom Guten, das Unangenehme vom Bösen unterscheidet, und verlangt daß Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mittheilen lassen, und nicht durch bloße Empfindung, welche sich auf einzelne Objecte und deren Empfänglichkeit eingeschränkt, beurtheilt werde, gleichwol aber für sich selbst mit keiner Vorstellung eines Objects a priori eine Lust oder Unlust unmittelbar verbunden werden kann, so würde der Philosoph, der sich genöthigt glaubte, ein Gefühl der Lust seiner practischen

Beurtheilung zum Grunde zu legen, gut nennen, was ein Mittel zum Angenehmen, und Böſes, was Urſache der Unannehmlichkeit und des Schmerzens iſt; denn die Beurtheilung des Verhältniſſes der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. Obgleich aber Vernunft allein vermögend iſt, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Abſichten einzuſehen, (ſo daß man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definiren könnte, indem ſie jederzeit Beſtimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien ſind,) ſo würden doch die practiſchen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten blos als Mittel folgten, nie etwas für ſich ſelbſt, ſondern immer nur irgend wozu Gutes zum Gegenſtande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit blos das Nützliche ſeyn, und das, wozu es nutzt, müßte allemal außerhalb dem Willen in der Empfindung liegen. Wenn dieſe nun, als angenehme Empfindung, vom Begriffe des Guten unterſchieden werden müßte, ſo würde es überall nichts unmittelbar gutes geben, ſondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas anderm, nemlich irgend einer Annehmlichkeit, geſucht werden müſſen.

Es iſt eine alte Formel der Schulen: nihil appetimus, niſi ſub ratione boni; nihil averſamur, niſi ſub ratione mali; und ſie hat einen oft richtigen, aber auch der Philoſophie oft ſehr nachtheiligen Gebrauch, weil die Ausdrücke des boni und mali eine Zweydeutigkeit

ligkeit enthalten, daran die Einschränkung der Sprache Schuld ist, nach welcher sie eines doppelten Sinnes fähig sind und daher die practischen Gesetze unvermeidlich auf Schrauben stellen, und die Philosophie, die im Gebrauche derselben gar wohl der Verschiedenheit des Begriffs bey demselben Worte inne werden, aber doch keine besondere Ausdrücke dafür finden kann, zu subtilen Distinctionen nöthigen, über die man sich nachher nicht einigen kann, indem der Unterschied durch keinen angemessenen Ausdruck unmittelbar bezeichnet werden konnte. *)

Die deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte bonum benennen, hat sie zwey sehr verschiedene Begriffe, und auch eben so verschiedene Ausdrücke. Für bonum das Gute und das Wohl, für malum das Böse und das Uebel (oder Weh): so daß es zwey ganz

*) Ueberdem ist der Ausdruck sub ratione boni auch zweydeutig. Denn er kann so viel sagen: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen, so daß entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten, oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens) sey; da denn das: sub ratione boni, im ersteren Falle bedeuten würde, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweyten, zu Folge dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehen muß.

ganz verſchiedene Beurtheilungen ſind, ob wir bey einer Handlung das Gute und Böſe derſelben, oder unſer Wohl und Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Hieraus folgt ſchon, daß obiger pſychologiſcher Satz wenigſtens noch ſehr ungewiß ſey, wenn er ſo überſetzt wird: wir begehren nichts, als in Rückſicht auf unſer Wohl oder Weh; dagegen er, wenn man ihn ſo giebt: wir wollen, nach Anweiſung der Vernunft, nichts, als nur ſo fern wir es für gut oder böſe hal-ten, ungezweifelt gewiß und zugleich ganz klar ausge-drückt wird.

Das Wohl oder Uebel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſeren Zuſtand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens und Schmer-zens, und, wenn wir darum ein Object begehren, oder verabſcheuen, ſo geſchieht es, nur ſo fern es auf unſere Sinnlichkeit und das Gefühl der Luſt und Unluſt, das es bewirkt, bezogen wird. Das Gute oder Böſe be-deutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, ſo fern dieſer durchs Vernunftgeſetz beſtimmt wird, ſich etwas zu ſeinem Objecte zu machen; wie er denn durch das Object und deſſen Vorſtellung niemals unmittelbar beſtimmt wird, ſondern ein Vermögen iſt, ſich eine Re-gel der Vernunft zur Bewegurſache einer Handlung (dadurch ein Object wirklichwerden kann) zu machen. Das Gute oder Böſe wird alſo eigentlich auf Handlun-gen, nicht auf den Empfindungszuſtand der Perſon be-

zogen, und, sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse seyn, oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache seyn, die so genannt werden könnte.

Man mochte also immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, daß du etwas Böses (κακον, malum) seyst! er hatte doch recht. Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrey; aber daß ihm dadurch ein Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Werth seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Werth seines Zustandes. Eine einzige Lüge, deren er sich bewußt gewesen wäre, hätte seinen Muth niederschlagen müssen; aber der Schmerz diente nur zur Veranlassung, ihn zu erheben, wenn er sich bewußt war, daß er sie durch keine unrechte Handlung verschuldet und sich dadurch strafwürdig gemacht habe.

Was wir gut nennen sollen, muß in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Begehrungsvermögens seyn, und das Böse in den Augen von jedermann ein Gegenstand des Abscheues; mithin bedarf es, außer dem Sinne, zu dieser Beurtheilung noch

Vernunft. So iſt es mit der Wahrhaftigkeit im Gegenſatz mit der Lüge, ſo mit der Gerechtigkeit im Gegenſatz der Gewaltthätigkeit ꝛc. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar für unmittelbar erklären muß. Der eine chirurgiſche Operation an ſich verrichten läßt, fühlt ſie ohne Zweifel als ein Uebel; aber durch Vernunft erklärt er, und jedermann, ſie für gut. Wenn aber jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; ſo iſt dieſes allerdings ein Uebel, aber jedermann giebt dazu ſeinen Beyfall und hält es an ſich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entſpränge; ja ſelbſt der, der ſie empfängt, muß in ſeiner Vernunft erkennen, daß ihm Recht geſchehe, weil er die Proportion zwiſchen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht ſieht.

Es kommt allerdings auf unſer Wohl und Weh in der Beurtheilung unſerer practiſchen Vernunft gar ſehr viel, und, was unſere Natur als ſinnlicher Weſen betrifft, alles auf unſere Glückſeligkeit an, wenn dieſe, wie Vernunft es vorzüglich fodert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, ſondern nach dem Einfluſſe, den dieſe Zufälligkeit auf unſere ganze Exiſtenz und die Zufriedenheit mit derſelben hat, beurtheilt

wird;

wird; aber alles überhaupt kommt darauf doch nicht an. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich practische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu seyn, und diese blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen. Denn im Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bey Thieren der Instinct verrichtet; sie wäre alsdenn nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie Thiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen. Er bedarf also freylich, nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstalt, Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat sie überdem noch zu einem höheren Behuf, nemlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, sondern diese Beurtheilung

von jener gänzlich zu unterſcheiden, und ſie zur oberſten Bedingung des letzteren zu machen.

In dieſer Beurtheilung des an ſich Guten und Böſen, zum Unterſchiede von dem, was nur beziehungsweiſe auf Wohl oder Uebel ſo genannt werden kann, kommt es auf folgende Puncte an. Entweder ein Vernunftprincip wird ſchon an ſich als der Beſtimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rückſicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens, (alſo blos durch die geſetzliche Form der Maxime,) alsdenn iſt jenes Princip practiſches Geſetz a priori, und reine Vernunft wird für ſich practiſch zu ſeyn angenommen. Das Geſetz beſtimmt alsdenn unmittelbar den Willen, die ihm gemäße Handlung iſt an ſich ſelbſt gut, ein Wille, deſſen Maxime jederzeit dieſem Geſetze gemäß iſt, iſt ſchlechterdings, in aller Abſicht, gut, und die oberſte Bedingung alles Guten: oder es geht ein Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Object der Luſt und Unluſt vorausſetzt, mithin etwas, das vergnügt oder ſchmerzt, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, dieſe zu vermeiden, beſtimmt die Handlungen, wie ſie beziehungsweiſe auf unſere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rückſicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demſelben) gut ſind, und dieſe Maximen können alsdenn niemals Geſetze, dennoch aber vernünftige, practiſche Vorſchriften heißen. Der Zweck

ſelbſt,

selbst, das Vergnügens, das wir suchen, ist im letzteren Falle nicht ein Gutes, sondern ein Wohl, nicht ein Begriff der Vernunft, sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Ueberlegung erfodert wird) heißt dennoch gut, aber nicht schlechthin, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust; der Wille aber, dessen Maxime dadurch afficirt wird, ist nicht ein reiner Wille, der nur auf das geht, wobey reine Vernunft für sich selbst practisch seyn kann.

Hier ist nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Critik der practischen Vernunft zu erklären: daß nemlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze, (dem es dem Anschein nach so gar zum Grunde gelegt werden müßte,) sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse. Wenn wir nemlich auch nicht wüßten, daß das Princip der Sittlichkeit ein reines a priori den Willen bestimmendes Gesetz sey, so müßten wir doch, um nicht ganz umsonst (gratis) Grundsätze anzunehmen, es anfänglich wenigstens unausgemacht lassen, ob der Wille blos empirische, oder auch reine Bestimmungsgründe a priori habe; denn es ist wider alle Grundregeln des philosophischen Verfahrens, das,

worüber

worüber man allererſt entſcheiden ſoll, ſchon zum voraus als entſchieden anzunehmen. Geſetzt, wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, um davon die Geſetze des Willens abzuleiten, ſo würde dieſer Begriff von einem Gegenſtande (als einem guten) zugleich dieſen, als den einigen Beſtimmungsgrund des Willens, angeben. Weil nun dieſer Begriff kein practiſches Geſetz a priori zu ſeiner Richtſchnur hatte; ſo könnte der Probirſtein des Guten oder Böſen in nichts anders, als in der Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit unſerem Gefühle der Luſt oder Unluſt geſetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin beſtehen, theils dieſe Luſt oder Unluſt im ganzen Zuſammenhange mit allen Empfindungen meines Daſeyns, theils die Mittel, mir den Gegenſtand derſelben zu verſchaffen, zu beſtimmen. Da nun, was dem Gefühle der Luſt gemäß ſey, nur durch Erfahrung ausgemacht werden kann; das practiſche Geſetz aber, der Angabe nach, doch darauf, als Bedingung, gegründet werden ſoll, ſo würde geradezu die Möglichkeit practiſcher Geſetze a priori ausgeſchloſſen; weil man vorher nöthig zu finden meynte, einen Gegenſtand für den Willen auszufinden, davon der Begriff, als eines Guten, den allgemeinen, obzwar empiriſchen Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen müſſe. Nun aber war doch vorher nöthig zu unterſuchen, ob es nicht auch einen Beſtimmungsgrund des Willens a priori gebe (welcher niemals

mals irgendwo anders, als an einem reinen practischen Gesetze, und zwar so fern dieses die bloße gesetzliche Form, ohne Rücksicht auf einen Gegenstand, den Maximen vorschreibt, wäre gefunden worden). Weil man aber schon einen Gegenstand nach Begriffen des Guten und Bösen zum Grunde alles practischen Gesetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Gesetz nur nach empirischen Begriffen gedacht werden konnte, so hatte man sich die Möglichkeit, ein reines practisches Gesetz auch nur zu denken, schon zum voraus benommen; da man im Gegentheil, wenn man dem letzteren vorher analytisch nachgeforscht hätte, gefunden haben würde, daß nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenstandes, das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, so fern es diesen Namen schlechthin verdient, bestimme und möglich mache.

Diese Anmerkung, welche blos die Methode der obersten moralischen Untersuchungen betrifft, ist von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Princips der Moral. Denn sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen, welches alsdenn nicht unmittelbar, sondern vermittelst jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes, der Bestimmungsgrund des Willens seyn

sollte,

ſollte, anſtatt daß ſie zuerſt nach einem Geſetze hätten forſchen ſollen, das a priori und unmittelbar den Willen, und dieſem gemäß allererſt den Gegenſtand beſtimmete). Nun mochten ſie dieſen Gegenſtand der Luſt, der den oberſten Begriff des Guten abgeben ſollte, in der Glückſeligkeit, in der Vollkommenheit, im moraliſchen Geſetze, oder im Willen Gottes ſetzen, ſo war ihr Grundſatz allemal Heteronomie, ſie mußten unvermeidlich auf empiriſche Bedingungen zu einem moraliſchen Geſetze ſtoßen; weil ſie ihren Gegenſtand, als unmittelbaren Beſtimmungsgrund des Willens, nur nach ſeinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empiriſch iſt, gut oder böſe nennen konnten. Nur ein formales Geſetz, d. i. ein ſolches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Geſetzgebung zur oberſten Bedingung der Maximen vorſchreibt, kann a priori ein Beſtimmungsgrund der practiſchen Vernunft ſeyn. Die Alten verriethen indeſſen dieſen Fehler dadurch unverholen, daß ſie ihre moraliſche Unterſuchung gänzlich auf die Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut, mithin eines Gegenſtandes ſetzten, welchen ſie nachher zum Beſtimmungsgrunde des Willens im moraliſchen Geſetze zu machen gedachten: ein Object, welches weit hinterher, wenn das moraliſche Geſetz allererſt für ſich bewährt und als unmittelbarer Beſtimmungsgrund des Willens gerechtfertigt iſt, dem nunmehr ſeiner Form nach a priori beſtimm-

stimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann, welches wir in der Dialectik der reinen practischen Vernunft uns unterfangen wollen. Die Neueren, bey denen die Frage über das höchste Gut außer Gebrauch gekommen, zum wenigsten zur Nebensache geworden zu seyn scheint, verstecken obigen Fehler (wie in vielen andern Fällen) hinter unbestimmten Worten, indessen, daß man ihn gleichwol aus ihren Systemen hervorblicken sieht, da er alsdenn allenthalben Heteronomie der practischen Vernunft verräth, daraus nimmermehr ein a priori allgemein gebietendes moralisches Gesetz entspringen kann.

Da nun die Begriffe des Guten und Bösen, als Folgen der Willensbestimmung a priori, auch ein reines practisches Princip, mithin eine Causalität der reinen Vernunft voraussetzen: so beziehen sie sich, ursprünglich, nicht (etwa als Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen in einem Bewußtseyn) auf Objecte, wie die reinen Verstandesbegriffe, oder Categorien der theoretischgebrauchten Vernunft, sie setzen diese vielmehr als gegeben voraus: sondern sie sind insgesamt modi einer einzigen Categorie, nemlich der der Causalität, so fern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches, als Gesetz der Freyheit, die Vernunft sich selbst giebt und dadurch sich a priori als practisch beweiset. Da indessen

sen die Handlungen, einerseits zwar unter einem Gesetze, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freyheit ist, folglich zu dem Verhalten intelligibeler Wesen, andererseits aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den Erscheinungen gehören, so werden die Bestimmungen einer practischen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Categorien des Verstandes gemäß, aber nicht in der Absicht eines theoretischen Gebrauchs desselben, um das Mannigfaltige der (sinnlichen) Anschauung unter ein Bewußtseyn a priori zu bringen, sondern nur um das Mannigfaltige der Begehrungen, der Einheit des Bewußtseyns einer im moralischen Gesetze gebietenden practischen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, Statt haben können.

Diese Categorien der Freyheit, denn so wollen wir sie, statt jener theoretischen Begriffe, als Categorien der Natur benennen, haben einen augenscheinlichen Vorzug vor den letzteren, daß, da diese nur Gedankenformen sind, welche nur unbestimmt Objecte überhaupt für jede uns mögliche Anschauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, diese hingegen, da sie auf die Bestimmung einer freyen Willkühr gehen, (der zwar keine Anschauung, völlig correspondirend, gegeben werden kann, die aber, welches bey keinen Begriffen des theoretischen Gebrauchs unseres Erkenntnißvermögens statt findet, ein reines practisches Gesetz a priori zum Grunde

liegen hat, (als practische Elementarbegriffe statt der Form der Anschauung (Raum und Zeit), die nicht in der Vernunft selbst liegt, sondern anderwerts, nehmlich von der Sinnlichkeit, hergenommen werden muß, die Form eines reinen Willens in ihr, mithin dem Denkungsvermögen selbst, als gegeben zum Grunde liegen haben; dadurch es denn geschieht, daß, da es in allen Vorschriften der reinen practischen Vernunft nur um die Willensbestimmung, nicht um die Naturbedingungen (des practischen Vermögens) der Ausführung seiner Absicht zu thun ist, die practischen Begriffe a priori in Beziehung auf das oberste Princip der Freyheit sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist. Nur muß man wohl bemerken, daß diese Categorien nur die practische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung, von den moralisch noch unbestimmten, und sinnlichbedingten, zu denen, die, sinnlich-unbedingt, blos durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen.

Tafel
der Categorien der Freyheit
in Anſehung der Begriffe des Guten und Böſen.

1.

Der Quantität

Subjectiv, nach Maximen (Willensmeynungen des Individuum).

Objectiv, nach Principien (Vorſchriften).

A priori objective ſowohl als ſubjective Principien der Freyheit (Geſetze).

2.

Der Qualität

practiſche Regeln des Begehens (praeceptiuae)

practiſche Regeln des Unterlaſſens (prohibitiuae)

practiſche Regeln der Ausnahmen (exceptiuae)

3.

Der Relation

Auf die Perſönlichkeit

Auf den Zuſtand der Perſon

Wechſelſeitig einer Perſon auf den Zuſtand der anderen.

4.

Modalität.

Das Erlaubte und Unerlaubte

Die Pflicht und das Pflichtwidrige

Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Man wird hier bald gewahr, daß, in dieser Tafel, die Freyheit, als eine Art von Causalität, die aber empirischen Bestimmungsgründen nicht unterworfen ist, in Ansehung der durch sie möglichen Handlungen, als Erscheinungen in der Sinnenwelt, betrachtet werde, folglich sich auf die Categorien ihrer Naturmöglichkeit beziehe, indessen daß doch jede Categorie so allgemein genommen wird, daß der Bestimmungsgrund jener Causalität auch außer der Sinnenwelt in der Freyheit als Eigenschaft eines intelligibelen Wesens angenommen werden kann, bis die Categorien der Modalität den Uebergang von practischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, aber nur problematisch, einleiten, welche nachher durchs moralische Gesetz allererst dogmatisch dargestellt werden können.

Ich füge hier nichts weiter zur Erläuterung gegenwärtiger Tafel bey, weil sie für sich verständlich genug ist. Dergleichen nach Principien abgefaßte Eintheilung ist aller Wissenschaft, ihrer Gründlichkeit sowol als Verständlichkeit halber, sehr zuträglich. So weiß man, z. B., aus obiger Tafel und der ersten Nummer derselben sogleich, wovon man in practischen Erwägungen anfangen müsse: von den Maximen, die jeder auf seine Neigung gründet; den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen, so fern sie in gewissen Neigungen übereinkommen, gelten, und endlich dem Gesetze, welches für alle, unangesehen ihrer Neigun-

gungen, gilt, u. ſ. w. Auf dieſe Weiſe überſieht man den ganzen Plan, von dem, was man zu leiſten hat, ſo gar jede Frage der practiſchen Philoſophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen iſt.

Von der Typik der reinen practiſchen Urtheilskraft.

Die Begriffe des Guten und Böſen beſtimmen dem Willen zuerſt ein Object. Sie ſtehen ſelbſt aber unter einer practiſchen Regel der Vernunft, welche, wenn ſie reine Vernunft iſt, den Willen a priori in Anſehung ſeines Gegenſtandes beſtimmt. Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall ſey, der unter der Regel ſtehe, oder nicht, dazu gehört practiſche Urtheilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (in abſtracto) geſagt wurde, auf eine Handlung in concreto angewandt wird. Weil aber eine practiſche Regel der reinen Vernunft erſtli als practiſch, die Exiſtenz eines Objects betrifft, und zweytens, als practiſche Regel der reinen Vernunft, Nothwendigkeit in Anſehung des Daſeyns der Handlung bey ſich führt, mithin practiſches Geſetz iſt, und zwar nicht Naturgeſetz, durch empiriſche Beſtimmungsgründe, ſondern ein Geſetz der Freyheit, nach welchem der Wille, unabhängig von allem Empiriſchen, (blos durch die Vorſtellung eines Geſetzes überhaupt und deſſen

Form bestimmbar seyn soll, alle vorkommende Fälle zu möglichen Handlungen aber nur empirisch, d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig seyn können: so scheint es widersinnisch, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der, da er immer so fern nur unter dem Naturgesetze steht, doch die Anwendung eines Gesetzes der Freyheit auf sich verstatte, und auf welchen die übersinnliche Idee des Sittlichguten, das darin in concreto dargestellt werden soll, angewandt werden könne. Also ist die Urtheilskraft der reinen practischen Vernunft eben denselben Schwierigkeiten unterworfen, als die der reinen theoretischen, welche letztere gleichwohl, aus denselben zu kommen, ein Mittel zur Hand hatte; nemlich, da es in Ansehung des theoretischen Gebrauchs auf Anschauungen ankam, darauf reine Verstandesbegriffe angewandt werden könnten, dergleichen Anschauungen (obzwar nur von Gegenständen der Sinne) doch a priori, mithin, was die Verknüpfung des Mannigfaltigen in denselben betrifft, den reinen Verstandesbegriffen a priori gemäß (als Schemate) gegeben werden können. Hingegen ist das sittlich-Gute etwas dem Objecte nach Uebersinnliches, für das also in keiner sinnlichen Anschauung etwas Correspondirendes gefunden werden kann, und die Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen practischen Vernunft scheint daher besonderen Schwierigkeiten unterworfen zu seyn, die darauf beruhen, daß ein Gesetz der Freyheit auf Handlungen,

als

als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geſchehen, und alſo ſo fern zur Natur gehören, angewandt werden ſoll.

Allein hier eröffnet ſich doch wieder eine günſtige Ausſicht für die reine practiſche Urtheilskraft. Es iſt bey der Subſumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem reinen practiſchen Geſetze nicht um die Möglichkeit der Handlung, als einer Begebenheit in der Sinnenwelt, zu thun; denn die gehört für die Beurtheilung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, nach dem Geſetze der Cauſalität, eines reinen Verſtandesbegriffs, für den ſie ein Schema in der ſinnlichen Anſchauung hat. Die phyſiſche Cauſalität, oder die Bedingung, unter der ſie ſtattfindet, gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema transſcendentale Einbildungskraft entwirft. Hier aber iſt es nicht um das Schema eines Falles nach Geſetzen, ſondern um das Schema (wenn dieſes Wort hier ſchicklich iſt) eines Geſetzes ſelbſt zu thun, weil die Willensbeſtimmung (nicht der Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg) durchs Geſetz allein, ohne einen anderen Beſtimmungsgrund, den Begriff der Cauſalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenige ſind, welche die Naturverknüpfung ausmachen.

Dem Naturgeſetze, als Geſetze, welchem die Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung, als ſolche, unter-

worfen sind, muß ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen a priori darzustellen,) correspondiren. Aber dem Gesetze der Freyheit, (als einer gar nicht sinnlich bedingten Causalität,) mithin auch dem Begriffe des unbedingt-Guten, kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnißvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen.

Die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen practischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wol, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest. Nach dieser Regel beurtheilt in der That jedermann Handlungen, ob sie sittlich-gut oder böse sind. So sagt man: Wie, wenn ein jeder,

wo

wo er ſeinen Vortheil zu ſchaffen glaubt, ſich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, ſich das Leben abzukürzen, ſo bald ihn ein völliger Ueberdruß deſſelben befällt, oder anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit anſähe, und du gehörteſt mit zu einer ſolchen Ordnung der Dinge, würdeſt du darin wol mit Einſtimmung deines Willens ſeyn? Nun weiß ein jeder wol: daß, wenn er ſich in Geheim Betrug erlaubt, darum eben nicht jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos iſt, nicht ſofort jedermann auch gegen ihn es ſeyn würde; daher iſt dieſe Vergleichung der Maxime ſeiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgeſetze auch nicht der Beſtimmungsgrund ſeines Willens. Aber das letztere iſt doch ein Typus der Beurtheilung der erſteren nach ſittlichen Principien. Wenn die Maxime der Handlung nicht ſo beſchaffen iſt, daß ſie an der Form eines Naturgeſetzes überhaupt die Probe hält, ſo iſt ſie ſittlich-unmöglich. So urtheilt ſelbſt der gemeinſte Verſtand; denn das Naturgeſetz liegt allen ſeinen gewöhnlichſten, ſelbſt den Erfahrungsurtheilen immer zum Grunde. Er hat es alſo jederzeit bey der Hand, nur daß er in Fällen, wo die Cauſalität aus Freyheit beurtheilt werden ſoll, jenes Naturgeſetz blos zum Typus eines Geſetzes der Freyheit macht, weil er, ohne etwas, was er zum Beyſpiele im Erfahrungsfalle machen könnte, bey Hand zu haben, dem Geſetze einer reinen practiſchen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verſchaffen könnte.

Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibelen Natur zu brauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sonderen blos die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt (deren Begriff auch im reinsten Vernunftgebrauche stattfindet, aber in keiner anderen Absicht, als blos zum reinen practischen Gebrauche der Vernunft, a priori bestimmt erkannt werden kann,) darauf beziehe. Denn Gesetze, als solche, sind so fern einerley, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen.

Uebrigens, da von allem Intelligibelen schlechterdings nichts als (vermittelst des moralischen Gesetzes) die Freyheit, und auch diese nur so fern sie eine von jenem unzertrennliche Voraussetzung ist, und ferner alle intelligibele Gegenstände, auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Gesetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf desselben Gesetzes und des Gebrauches der reinen practischen Vernunft, diese aber zum Typus der Urtheilskraft die Natur (der reinen Verstandesform derselben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benöthigt ist: so dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, daß, was blos zur Typik der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählt werde. Diese also, als Typik der Urtheilskraft, bewahrt für dem Empirism der practischen Vernunft, der die

practiſchen Begriffe, des Guten und Böſen, blos in Erfahrungsfolgen (der ſogenannten Glückſeligkeit) ſetzt, obzwar dieſe und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbſtliebe beſtimmten Willens, wenn dieſer ſich ſelbſt zugleich zum allgemeinen Naturgeſetze machte, allerdings zum ganz angemeſſenen Typus für das Sittlichgute dienen kann, aber mit dieſem doch nicht einerley iſt. Eben dieſelbe Typik bewahrt auch vor dem Myſticism der practiſchen Vernunft, welche das, was nur zum Symbol dienete, zum Schema macht, d. i. wirkliche, und doch nicht ſinnliche, Anſchauungen (eines unſichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moraliſchen Begriffe unterlegt und ins Ueberſchwengliche hinausſchweift. Dem Gebrauche der moraliſchen Begriffe iſt blos der Rationalism der Urtheilskraft angemeſſen, der von der ſinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für ſich denken kann, d. i. die Geſetzmäßigkeit, und in die überſinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt ſich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgeſetzes überhaupt wirklich darſtellen läßt. Indeſſen iſt die Verwahrung vor dem Empirism der practiſchen Vernunft viel wichtiger und anrathungswürdiger, womit der Myſticism ſich doch noch mit der Reinigkeit und Erhabenheit des moraliſchen Geſetzes zuſammen verträgt und außerdem es nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemeſſen iſt, ſeine Einbil-

dungskraft bis zu übersinnlichen Anschauungen anzuspannen, mithin auf dieser Seite die Gefahr nicht so allgemein ist; da hingegen der Empirism die Sittlichkeit in Gesinnungen (worin doch, und nicht blos in Handlungen, der hohe Werth besteht, den sich die Menschheit durch sie verschaffen kann und soll,) mit der Wurzel ausrottet, und ihr ganz etwas anderes, nemlich ein empirisches Interesse, womit die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben, statt der Pflicht unterschiebt, überdem auch, eben darum, mit allen Neigungen, die, (sie mögen einen Zuschnitt bekommen, welchen sie wollen,) wenn sie zur Würde eines obersten practischen Princips erhoben werden, die Menschheit degradiren, und da sie gleichwol der Sinnesart aller so günstig sind, aus der Ursache weit gefährlicher ist, als alle Schwärmerey, die niemals einen daurenden Zustand vieler Menschen ausmachen kann.

Drittes Hauptstück.

Von den Triebfedern der reinen practischen Vernunft.

Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher

Art

Art es auch sey, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen; so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten. Wenn nun unter Triebfeder (elater animi) der subjective Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, dem objectiven Gesetze nothwendig gemäß ist, so wird erstlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beylegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesen) niemals etwas anderes, als das moralische Gesetz seyn könne, mithin der objective Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv-hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung seyn müsse, wenn diese nicht blos den Buchstaben des Gesetzes, ohne den Geist *) desselben zu enthalten, erfüllen soll.

Da man also zum Behuf des moralischen Gesetzes, und um ihm Einfluß auf den Willen zu verschaffen, keine anderweitige Triebfeder, dabey die des moralischen Gesetzes entbehrt worden könnte, suchen muß, weil das als

*) Man kann von jeder gesetzmäßigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sey blos dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste (der Gesinnung) nach moralisch gut.

alles lauter Gleißnerey, ohne Bestand, bewirken würde, und so gar es bedenklich ist, auch nur neben dem moralischen Gesetze noch einige andere Triebfedern (als, die des Vortheils,) mitwirken zu lassen; so bleibt nichts übrig, als blos sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes, auf dasselbe vorgehe. Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens seyn könne, (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist,) das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerley: wie ein freyer Wille möglich sey. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemüthe wirkt, (besser zu sagen, wirken muß,) a priori anzuzeigen haben.

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freyer Wille, mithin nicht blos ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider seyn könnten, blos durchs Gesetz bestimmt werde. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder a priori erkannt werden. Denn alle Neigung

gung und jeder ſinnliche Antrieb iſt auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geſchieht) iſt ſelbſt Gefühl. Folglich können wir a priori einſehen, daß das moraliſche Geſetz als Beſtimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unſeren Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müſſe, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den erſten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältniß eines Erkenntniſſes (hier iſt es einer reinen practiſchen Vernunft) zum Gefühl der Luſt oder Unluſt beſtimmen konnten. Alle Neigungen zuſammen, (die auch wol in ein erträgliches Syſtem gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdenn eigene Glückſeligkeit heißt) machen die Selbſtſucht (ſolipſiſmus) aus. Dieſe iſt entweder die der Selbſtliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen ſich ſelbſt (Philautia), oder die des Wohlgefallens an ſich ſelbſt (Arrogantia). Jene heißt beſonders Eigenliebe, dieſe Eigendünkel. Die reine practiſche Vernunft thut der Eigenliebe blos Abbruch, indem ſie ſolche als natürlich, und noch vor dem moraliſchen Geſetze, in uns rege, nur auf die Bedingung der Einſtimmung mit dieſem Geſetze einſchränkt; da ſie alsdenn vernünftige Selbſtliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel ſchlägt ſie gar nieder, indem alle Anſprüche der Selbſtſchätzung, die vor der Uebereinſtimmung mit dem ſittlichen Geſetze vor-

hergehen, nichtig und ohne alle Befugniß sind, indem eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werths der Person ist (wie wir bald deutlicher machen werden) und alle Anmaaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch thut, so fern jene blos auf der Sittlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder. Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nemlich die Form einer intellectuellen Causalität, d. i. der Freyheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjectiven Widerspiele, nemlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung, und indem es ihn sogar niederschlägt, d. i. demüthigt, ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls des nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können.

Wir haben im vorigen Hauptstücke gesehen: daß alles, was sich als Object des Willens vor dem moralischen Gesetze darbietet, von den Bestimmungsgründen des Willens, unter dem Namen des unbedingt-Guten,

durch

durch dieses Gesetz selbst, als die oberste Bedingung der practischen Vernunft, ausgeschlossen werde, und daß die bloße practische Form, die in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung besteht, zuerst das, was an sich und schlechterdings-gut ist, bestimme, und die Maxime eines reinen Willens gründe, der allein in aller Absicht gut ist. Nun finden wir aber unsere Natur, als sinnlicher Wesen so beschaffen, daß die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sey der Hoffnung, oder Furcht) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch gleich, als ob es unser ganzes Selbst ausmachte, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sey. Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkühr zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbstliebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten practischen Princip macht, Eigendünkel heißen kann. Nun schließt das moralische Gesetz, welches allein wahrhaftig (nemlich in aller Absicht) objectiv ist, den Einfluß der Selbstliebe auf das oberste practische Princip gänzlich aus, und thut dem Eigendünkel, der die subjectiven Bedingungen des ersteren als Gesetze vorschreibt, unendlichen Abbruch. Was nun unserem Eigendünkel in un-

serem eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Also demüthigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Dasjenige, dessen Vorstellung, als Bestimmungsgrund unsers Willens, uns in unserem Selbstbewußtseyn demüthigt, erweckt, so fern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich Achtung. Also ist das moralische Gesetz auch subjectiv ein Grund der Achtung. Da nun alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, mithin was allen Neigungen insgesammt in der Selbstliebe Abbruch thut, eben dadurch nothwendig auf das Gefühl Einfluß hat, so begreifen wir, wie es möglich ist, a priori einzusehen, daß das moralische Gesetz, indem es die Neigungen und den Hang, sie zur obersten practischen Bedingung zu machen, d. i. die Selbstliebe, von allem Beytritte zur obersten Gesetzgebung ausschließt, eine Würkung aufs Gefühl ausüben könne, welche einerseits blos negativ ist, andererseits und zwar in Ansehung des einschränkenden Grundes der reinen practischen Vernunft positiv ist, und wozu gar keine besondere Art von Gefühle, unter dem Namen eines practischen, oder moralischen, als vor dem moralischen Gesetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend, angenommen werden darf.

Die

Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, so wie aller Einfluß auf dasselbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, pathologisch. Als Wirkung aber vom Bewußtseyn des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligibele Ursache, nemlich das Subject der reinen practischen Vernunft, als obersten Gesetzgeberin, heißt dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects, zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben das Gesetz zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urtheile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Causalität gleichgeschätzt wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein moralisches Gefühl genannt werden.

Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch practische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen, ist, so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beför-

derlich ist. Hier geht kein Gefühl im Subject vorher, das auf Moralität gestimmt wäre. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frey seyn. Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen practischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher, ihres Ursprunges wegen, nicht pathologisch, sondern muß practisch gewirkt heißen; indem dadurch, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß, und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das Hinderniß der reinen practischen Vernunft vermindert, und die Vorstellung des Vorzuges ihres objectiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des ersteren relativ in Ansehung eines durch die letztere afficirten Willens durch die Wegschaffung des Gegengewichts, im Urtheile der Vernunft hervorgebracht wird. Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine practische Vernunft dadurch, daß sie der Selbstliebe, im Gegensatze mit ihr, alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft. Hiebey ist nun zu bemerken: daß, so wie die Achtung eine Wirkung

kung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, es diese Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetze, und daß einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freyen Wesen, welchem diese also auch kein Hinderniß der practischen Vernunft seyn kann, Achtung fürs Gesetz nicht beygelegt werden könne.

Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zu Beurtheilung der Handlungen, oder wol gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blos zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen. Mit welchem Namen aber könnte man dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen? Es ist so eigenthümlicher Art, daß es lediglich der Vernunft, und zwar der practischen reinen Vernunft, zu Gebote zu stehen scheint.

Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letztere können Neigung, und wenn es Thiere sind (z. B. Pferde, Hunde ꝛc.), so gar Liebe, oder auch Furcht, wie das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, niemals aber Achtung in uns erwecken. Etwas, was diesem Gefühl schon näher tritt, ist Bewunderung, und diese, als Affect, das Erstaunen,

kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Größe, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geschwindigkeit mancher Thiere, u. s. w. Aber alles dieses ist nicht Achtung. Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, so gar bis zum Erstaunen und doch darum kein Gegenstand der Achtung seyn. Seine scherzhafte Laune, sein Muth und Stärke, seine Macht, durch seinen Rang, den er unter anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht. Ich kann hinzu setzen: vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Characters in einem gewissen Maaße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beyspiel hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die Thunlichkeit desselben, ich durch die That bewiesen vor mir sehe. Nun mag ich mir sogar eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewußt seyn, und die Achtung bleibt doch. Denn, da beym Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so

schlägt

schlägt das Gesetz, durch ein Beyspiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir sehe, dessen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht so, wie mir die meinige, bekannt ist, der mir also in reinerem Lichte erscheint, einen Maaßstab abgiebt. Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden.

Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein solches Beyspiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beyspiel unnachahmlich scheint, vor dieser Critik nicht immer gesichert. So gar das moralische Gesetz selbst, in seiner feyerlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Meynt man wol, daß es einer anderen Ursache zuzuschreiben sey, weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vortheils zu machen, als daß man der abschreckenden

Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los werden möge? Gleichwol ist darin doch auch wiederum so wenig Unlust: daß wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt, und jener Achtung practischen Einfluß verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maaße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht. Zwar können große Talente und eine ihnen proportionirte Thätigkeit auch Achtung, oder ein mit derselben analogisches Gefühl, bewirken, es ist auch ganz anständig es ihnen zu widmen, und da scheint es, als ob Bewunderung mit jener Empfindung einerley sey. Allein, wenn man näher zusieht, so wird man bemerken, daß, da es immer ungewiß bleibt, wie viel das angebohrne Talent und wie viel Cultur durch eigenen Fleiß an der Geschicklichkeit Theil habe, so stellt uns die Vernunft die letztere muthmaßlich als Frucht der Cultur, mithin als Verdienst vor, welches unseren Eigendünkel merklich herabstimmt, und uns darüber entweder Vorwürfe macht, oder uns die Befolgung eines solchen Beyspiels, in der Art, wie es uns angemessen ist, auferlegt. Sie ist also nicht bloße Bewunderung, diese Achtung, die wir einer solchen Person (eigentlich dem Gesetze, was uns sein Beyspiel vorhält,) beweisen; welches sich auch dadurch bestätigt, daß der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn

er

er das Schlechte des Characters eines ſolchen Mannes (wie etwa Voltaire,) ſonſt woher erkundigt zu haben glaubt, alle Achtung gegen ihn aufgiebt, der wahre Gelehrte aber ſie noch immer wenigſtens im Geſichtspuncte ſeiner Talente fühlt, weil er ſelbſt in einem Geſchäfte und Berufe verwickelt iſt, welches die Nachahmung deſſelben ihm gewiſſermaaßen zum Geſetze macht.

Achtung fürs moraliſche Geſetz iſt alſo die einzige und zugleich unbezweifelte moraliſche Triebfeder, ſo wie dieſes Gefühl auch auf kein Object anders, als lediglich aus dieſem Grunde gerichtet iſt. Zuerſt beſtimmt das moraliſche Geſetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Freyheit, deren Cauſalität blos durchs Geſetz beſtimmbar iſt, beſteht aber eben darin, daß ſie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Perſon ſelbſt auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Geſetzes einſchränkt. Dieſe Einſchränkung thut nun eine Wirkung aufs Gefühl, und bringt Empfindung der Unluſt hervor, die aus dem moraliſchen Geſetze a priori erkannt werden kann. Da ſie aber blos ſo fern eine negative Wirkung iſt, die, als aus dem Einfluſſe einer reinen practiſchen Vernunft entſprungen, vornehmlich der Thätigkeit des Subjects, ſo fern Neigungen die Beſtimmungsgründe deſſelben ſind, mithin der Meynung ſeines perſönlichen Werths Abbruch thut, (der ohne Einſtimmung mit dem moraliſchen Geſetze auf nichts herabgeſetzt wird,) ſo iſt

die

die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl blos Demüthigung, welche wir also zwar a priori einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen practischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber dasselbe Gesetz doch objectiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes statt findet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d. i. die Demüthigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i. der practischen Schätzung des Gesetzes selbst, auf der intellectuellen, mit einem Worte Achtung für's Gesetz, also auch ein, seiner intellectuellen Ursache nach, positives Gefühl, das a priori erkannt wird. Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtseyn einer Thätigkeit der practischen Vernunft aus objectiven Gründen, die blos darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil subjective Ursachen (pathologische) sie hindern. Also muß die Achtung fürs moralische Gesetz auch als positive aber indirecte Wirkung desselben aufs Gefühl, so fern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit

d. i. als Triebfeder zu Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines Interesse; welches niemals einem Wesen, als was Vernunft hat, beygelegt wird, und eine Triebfeder des Willens bedeutet, so fern sie durch Vernunft vorgestellt wird. Da das Gesetz selbst in einem moralisch-guten Willen die Triebfeder seyn muß, so ist das moralische Interesse ein reines sinnenfreyes Interesse der bloßen practischen Vernunft. Auf dem Begriffe eines Interesse gründet sich auch der einer Maxime. Diese ist also nur alsdenn moralisch ächt, wenn sie auf dem bloßen Interesse, das man an der Befolgung des Gesetzes nimmt, beruht. Alle drey Begriffe aber, der einer Triebfeder, eines Interesse und einer Maxime, können nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen insgesammt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjective Beschaffenheit seiner Willkühr mit dem objectiven Gesetze einer practischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; ein Bedürfniß, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniß derselben entgegensteht. Auf den göttlichen Willen können sie also nicht angewandt werden.

Es liegt so etwas besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vortheil entblöß-

ten,

ten, moralischen Gesetzes, so wie es practische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht, und ihn nöthigt sich vor seinem Anblicke zu verbergen: daß man sich nicht wundern darf, diesen Einfluß einer blos intellectuellen Idee aufs Gefühl für speculative Vernunft unergründlich zu finden, und sich damit begnügen zu müssen, daß man a priori doch noch so viel einsehen kann; ein solches Gefühl sey unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden. Wäre dieses Gefühl der Achtung pathologisch und also ein auf dem inneren Sinne gegründetes Gefühl der Lust, so würde es vergeblich seyn, eine Verbindung derselben mit irgend einer Idee a priori zu entdecken. Nun aber ist ein Gefühl, was blos aufs Practische geht, und zwar der Vorstellung eines Gesetzes lediglich seiner Form nach, nicht irgend eines Objects desselben wegen, anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann, und dennoch ein Interesse an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das moralische nennen; wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen (oder die Achtung für's moralische Gesetz selbst) eigentlich das moralische Gefühl ist.

Das Bewußtseyn einer freyen Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeid-

meidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, iſt nun die Achtung für's Geſetz. Das Geſetz, was dieſe Achtung fodert und auch einflößt, iſt, wie man ſieht, kein anderes, als das moraliſche (denn kein anderes ſchließt alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einfluſſes auf den Willen aus). Die Handlung, die nach dieſem Geſetze, mit Ausſchließung aller Beſtimmungsgründe aus Neigung, objectiv practiſch iſt, heißt Pflicht, welche, um dieſer Ausſchließung willen, in ihrem Begriffe practiſche Nöthigung, d. i. Beſtimmung zu Handlungen, ſo ungerne, wie ſie auch geſchehen mögen, enthält. Das Gefühl, das aus dem Bewußtſeyn dieſer Nöthigung entſpringt, iſt nicht pathologiſch, als ein ſolches, was von einem Gegenſtande der Sinne gewirkt würde, ſondern allein practiſch, d. i. durch eine vorhergehende (objective) Willensbeſtimmung und Cauſalität der Vernunft, möglich. Es enthält alſo, als Unterwerfung unter ein Geſetz, d. i. als Gebot, (welches für das ſinnlich-afficirte Subject Zwang ankündigt,) keine Luſt, ſondern, ſo fern, vielmehr Unluſt an der Handlung in ſich. Dagegen aber, da dieſer Zwang blos durch Geſetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch Erhebung, und die ſubjective Wirkung aufs Gefühl, ſo fern das von reine practiſche Vernunft die alleinige Urſache iſt, kann alſo blos Selbſtbilligung in Anſehung der letzteren

teren heißen, indem man sich dazu ohne alles Interesse, blos durchs Gesetz bestimmt erkennt, und sich nunmehro eines ganz anderen, dadurch subjectiv hervorgebrachten, Interesse, welches rein practisch und frey ist, bewußt wird, welches an einer pflichtmäßigen Handlung zu nehmen, nicht etwa eine Neigung anräthig ist, sondern die Vernunft durchs practische Gesetz schlechthin gebietet und auch wirklich hervorbringt, darum aber einen ganz eigenthümlichen Namen, nehmlich den der Achtung, führt.

Der Begriff der Pflicht fodert also an der Handlung, objectiv, Uebereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, subjectiv, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtseyn, pflichtmäßig und aus Pflicht, d. i. aus Achtung für's Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen blos die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweyte aber, (die Moralität,) der moralische Werth, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d. i. blos um des Gesetzes willen geschehe *).

Es

*) Wenn man den Begriff der Achtung für Personen, so wie er vorher dargelegt worden, genau erwägt, so wird man gewahr daß sie immer auf dem Bewußtseyn einer Pflicht beruhe, die uns

Es iſt von der größten Wichtigkeit in allen moraliſchen Beurtheilungen auf das ſubjective Princip aller Maximen mit der äußerſten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Nothwendigkeit derſelben aus Pflicht und aus Achtung fürs Geſetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen ſollen, geſetzt werde. Für Menſchen und alle erſchaffene vernünftige Weſen iſt die moraliſche Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von ſelbſt ſchon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzuſtellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, daß ohne Achtung fürs Geſetz, welche mit Furcht oder wenigſtens Beſorgniß vor Uebertretung verbunden iſt, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von ſelbſt, gleichſam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Uebereinſtimmung des Willens mit dem reinen Sittengeſetze, (welches alſo, da wir niemals verſucht werden können, ihm untreu

uns ein Beyſpiel vorhält, und daß alſo Achtung niemals einen andern als moraliſchen Grund haben könne, und es ſehr gut, ſo gar in pſychologiſcher Abſicht zur Menſchenkenntniß ſehr nützlich ſey, allerwerts, wo wir dieſen Ausdruck brauchen, auf die geheime und wundernswürdige, dabey aber oft vorkommende Rückſicht, die der Menſch in ſeinen Beurtheilungen aufs moraliſche Geſetz nimmt, Acht zu haben.

untreu zu werden, wol endlich gar aufhören könnte für uns Gebot zu seyn,) jemals in den Besitz einer Heiligkeit des Willens kommen könnten.

Das moralische Gesetz ist nemlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der Heiligkeit, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der Pflicht, der moralischen Nöthigung und der Bestimmung der Handlungen desselben durch Achtung für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht. Ein anderes subjectives Princip muß zur Triebfeder nicht angenommen werden, denn sonst kann zwar die Handlung, wie das Gesetz sie vorschreibt, ausfallen, aber, da sie zwar pflichtmäßig ist, aber nicht aus Pflicht geschieht, so ist die Gesinnung dazu nicht moralisch, auf die es doch in dieser Gesetzgebung eigentlich ankömmt.

Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpuncte, unter vernünftigen Wesen, als Menschen, angemessen ist, wenn wir uns anmaaßen, gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und uns, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nö-

nöthig wäre. Wir ſtehen unter einer Diſciplin der Vernunft, und müſſen in allen unſeren Maximen der Unterwürfigkeit unter derſelben nicht vergeſſen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Anſehen des Geſetzes (ob es gleich unſere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daß wir den Beſtimmungsgrund unſeres Willens, wenn gleich dem Geſetze gemäß, doch worin anders, als im Geſetze ſelbſt, und in der Achtung für dieſes Geſetz ſetzten. Pflicht und Schuldigkeit ſind die Benennungen, die wir allein unſerem Verhältniſſe zum moraliſchen Geſetze geben müſſen. Wir ſind zwar Geſetzgebende Glieder eines durch Freyheit möglichen, durch practiſche Vernunft uns zur Achtung vorgeſtellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt deſſelben, und die Verkennung unſerer niederen Stufe, als Geſchöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Anſehen des heiligen Geſetzes, iſt ſchon eine Abtrünnigkeit von demſelben, dem Geiſte nach, wenn gleich der Buchſtabe deſſelben erfüllt würde.

Hiemit ſtimmt aber die Möglichkeit eines ſolchen Gebots, als: Liebe Gott über alles und deinen Nächſten als dich ſelbſt*), ganz wohl zuſammen. Denn

*) Mit dieſem Geſetze macht das Princip der eigenen Glückſeligkeit, welches einige zum oberſten Grundſatze der Sittlichkeit machen wol-

es fodert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Princip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden blos auf Befehl zu lieben. Also ist es blos die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne thun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, sondern blos darnach zu streben gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne thun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu thun, ein Gebot darüber ganz unnöthig, und, thun wir es zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwi-

der

wollen einen seltsamen Contrast: Dieses würde so lauten: Liebe dich selbst über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen.

der wirken würde. Jenes Geſetz aller Geſetze ſtellt alſo, wie alle moraliſche Vorſchrift des Evangelii, die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, ſo wie ſie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geſchöpfe erreichbar, dennoch das Urbild iſt, welchem wir uns zu näheren, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progreſſus, gleich zu werden ſtreben ſollen. Könnte nemlich ein vernünftig Geſchöpf jemals dahin kommen, alle moraliſche Geſetze völlig gerne zu thun, ſo würde das ſo viel bedeuten, als, es fände ſich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die ihn zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Ueberwindung einer ſolchen koſtet dem Subject immer Aufopferung, bedarf alſo Selbſtzwang, d. i. innere Nöthigung zu dem was man nicht ganz gern thut. Zu dieſer Stufe der moraliſchen Geſinnung aber kann es ein Geſchöpf niemals bringen. Denn da es ein Geſchöpf, mithin in Anſehung deſſen, was er zur gänzlichen Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande fodert, immer abhängig iſt, ſo kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frey ſeyn, die, weil ſie auf phyſiſchen Urſachen beruhen, mit dem moraliſchen Geſetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von ſelbſt ſtimmen, mithin es jederzeit nothwendig machen, in Rückſicht auf dieſelbe, die Geſinnung ſeiner Maximen auf moraliſche Nöthigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, ſondern auf Achtung welche die Befolgung des Geſetzes, obgleich

ſie ungerne geſchähe, fodert, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Geſetz beſorgt, zu gründen, gleichwol aber dieſe letztere, nemlich die bloße Liebe zum Geſetze da es alsdenn aufhören würde Gebot zu ſeyn, und Moralität die nun ſubjectiv in Heiligkeit übergienge, aufhören würde Tugend zu ſeyn) ſich zum beſtändigen, obgleich unerreichbaren Ziele ſeiner Beſtrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochſchätzen, aber doch (wegen des Bewußtſeyns unſerer Schwächen) ſcheuen, verwandelt ſich, durch die mehrere Leichtigkeit ihm Gnüge zu thun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung, und Achtung in Liebe, wenigſtens würde es die Vollendung einer dem Geſetze gewidmeten Geſinnung ſeyn, wenn es jemals einem Geſchöpfe möglich wäre ſie zu erreichen.

Dieſe Betrachtung iſt hier nicht ſo wohl dahin abgezweckt, das angeführte evangeliſche Gebot auf deutliche Begriffe zu bringen, um der Religionsſchwärmerey in Anſehung der Liebe Gottes, ſondern die ſittliche Geſinnung, auch unmittelbar in Anſehung der Pflichten gegen Menſchen, genau zu beſtimmen, und einer blos moraliſchen Schwärmerey, welche viel Köpfe anſteckt, zu ſteuren, oder, wo möglich, vorzubeugen. Die ſittliche Stufe, worauf der Menſch (aller unſerer Einſicht nach auch jedes vernünftige Geſchöpf) ſteht, iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz. Die Geſinnung, die ihm, dieſes zu befolgen, obliegt, iſt, es aus Pflicht,

nicht

nicht aus freywilliger Zuneigung und auch allenfalls uns befohlener von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal seyn kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerey und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmüthiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch (das gleichwol, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist,) sie, wenn gleich ungern, tragen müßten, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte; und welches sie immer noch demüthigt, indem sie es befolgen (ihm gehorchen), sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als baarer Verdienst von ihnen erwartet würde. Denn nicht alleln, daß sie durch Nachahmung solcher Thaten, nemlich aus solchem Princip, nicht im mindesten dem Geiste des Gesetzes ein Genüge gethan hätten, welcher in der dem Gesetze sich unterwerfenden Gesinnung, nicht in der Gesetzmäßigkeit der Handlung, (das Princip möge seyn, welches auch wolle,) besteht, und die Triebfeder pathologisch (in der Sympathie oder auch Philautie), nicht moralisch (im Gesetze) setzen, so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende, phanta-

taſtiſche Denkungsart hervor, ſich mit einer freywilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig ſey, zu ſchmeicheln, und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche ſie doch eher denken ſollten, als an Verdienſt, zu vergeſſen. Es laſſen ſich wol Handlungen anderer, die mit großer Aufopferung, und zwar blos um der Pflicht willen, geſchehen ſind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen, und doch auch nur ſo fern Spuren da ſind, welche vermuthen laſſen, daß ſie ganz aus Achtung für ſeine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geſchehen ſind. Will man jemanden aber ſie als Beyſpiele der Nachfolge vorſtellen, ſo muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte, moraliſche Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: die ernſte, heilige Vorſchrift, die es nicht unſerer eitelen Selbſtliebe überläßt, mit pathologiſchen Antrieben (ſo fern ſie der Moralität analogiſch ſind) zu tändeln, und uns auf verdienſtlichen Werth was zu Gute zu thun. Wenn wir nur wohl nachſuchen, ſo werden wir zu allen Handlungen, die anpreiſungswürdig ſind, ſchon ein Geſetz der Pflicht finden, welches gebietet und nicht auf unſer Belieben ankommen läßt, was unſerem Hange gefällig ſeyn möchte. Das iſt die einzige Darſtellungsart, welche die Seele moraliſch bildet, weil ſie allein feſter und genau beſtimmter Grundſätze fähig iſt.

Wenn

Wenn Schwärmerey in der allergemeinſten Bedeutung eine nach Grundſätzen unternommene Ueberſchreitung der Grenzen der menſchlichen Vernunft iſt, ſo iſt moraliſche Schwärmerey dieſe Ueberſchreitung der Grenzen, die die practiſche reine Vernunft der Menſchheit ſetzt, dadurch ſie verbietet den ſubjectiven Beſtimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d. i. die moraliſche Triebfeder derſelben, irgend worin anders, als im Geſetze ſelbſt, und die Geſinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderswerts, als in der Achtung für dies Geſetz, zu ſetzen, mithin den alle Arroganz ſowol als eitele Philautie niederſchlagenden Gedanken von Pflicht zum oberſten Lebensprincip aller Moralität im Menſchen zu machen gebietet.

Wenn dem alſo iſt, ſo haben nicht allein Romanſchreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob ſie gleich noch ſo ſehr wider Empfindeley eifern), ſondern bisweilen ſelbſt Philoſophen, ja die ſtrengſten unter allen, die Stoiker, moraliſche Schwärmerey, ſtatt nüchterner, aber weiſer Diſciplin der Sitten, eingeführt, wenn gleich die Schwärmerey der letzteren mehr heroiſch, der erſteren von ſchaaler und ſchmelzender Beſchaffenheit war, und man kann es, ohne zu heucheln, der moraliſchen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachſagen: daß es zuerſt, durch die Reinigkeit des moraliſchen Princips, zugleich aber durch die Angemeſſenheit deſſel-

ben mit den Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel sowol als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbsterkenntniß) gesetzt habe.

Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bey sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich in Geheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

Es kann nichts Minderes seyn, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich

gleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empiriſch bestimmbare Daſeyn des Menſchen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein ſolchen unbedingten practiſchen Geſetzen, als das moraliſche, angemeſſen iſt,) unter ſich hat. Es iſt nichts anders als die Perſönlichkeit, d. i. die Freyheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Weſens betrachtet, welches eigenthümlichen, nemlich von ſeiner eigenen Vernunft gegebenen reinen practiſchen Geſetzen die Perſon alſo, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Perſönlichkeit unterworfen iſt, ſo fern ſie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern iſt, wenn der Menſch, als zu beiden Welten gehörig, ſein eigenes Weſen, in Beziehung auf ſeine zweyte und höchſte Beſtimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Geſetze derſelben mit der höchſten Achtung betrachten muß.

Auf dieſen Urſprung gründen ſich nun manche Ausdrücke, welche den Werth der Gegenſtände nach moraliſchen Ideen bezeichnen. Das moraliſche Geſetz iſt heilig (unverletzlich). Der Menſch iſt zwar unheilig genug, aber die Menſchheit in ſeiner Perſon muß ihm heilig ſeyn. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch blos als Mittel gebraucht werden; nur der Menſch, und mit ihm jedes vernünftige Geſchöpf, iſt

Zweck

Zweck an sich selbst. Er ist nemlich das Subject des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freyheit. Eben um dieser willen, ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nemlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjects selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals blos als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bey, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.

Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läßt, und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrlicher Mann bisweilen gefunden, daß er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst, aus einem verdrießlichen Handel ziehen, oder wol gar einem geliebten und verdienstvollen

vollen Freunde Nutzen ſchaffen konnte, blos darum unterließ, um ſich in Geheim in ſeinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtſchaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er ſich nur hätte über die Pflicht wegſetzen können, noch das Bewußtſeyn aufrecht, daß er die Menſchheit in ſeiner Perſon doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er ſich nicht vor ſich ſelbſt zu ſchämen und den inneren Anblick der Selbſtprüfung zu ſcheuen Urſache habe? Dieſer Troſt iſt nicht Glückſeligkeit, auch nicht der mindeſte Theil derſelben. Denn niemand wird ſich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in ſolchen Umſtänden wünſchen. Aber er lebt und kann es nicht erdulden, in ſeinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu ſeyn. Dieſe innere Beruhigung iſt alſo blos negativ, in Anſehung alles deſſen, was das Leben angenehm machen mag; nemlich ſie iſt die Abhaltung der Gefahr, im perſönlichen Werthe zu ſinken, nachdem der ſeines Zuſtandes von ihm ſchon gänzlich aufgegeben worden. Sie iſt die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegenſetzung, das Leben vielmehr, mit aller ſeiner Annehmlichkeit, gar keinen Werth hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindeſten Geſchmack findet.

So ist die ächte Triebfeder der reinen practischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt, und subiectiv, in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseyns und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch afficirten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt. Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden Epicuräers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathsam seyn, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel seyn, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um

sie

sie vermischt, gleichsam als Arzeneymittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und, thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hiebey einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden.

Critische Beleuchtung
der Analytik
der reinen practischen Vernunft.

Ich verstehe unter der critischen Beleuchtung einer Wissenschafft, oder eines Abschnitts derselben, der für sich ein System ausmacht, die Untersuchung und Rechtfertigung, warum sie gerade diese und keine andere systematische Form haben müsse, wenn man sie mit einem anderen System vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnißvermögen zum Grunde hat. Nun hat practische Vernunft mit der speculativen so fern einerley Erkenntnißvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft sind. Also wird der Unterschied der systematischen Form der einen, von der anderen, durch Vergleichung beider bestimmt und Grund davon angegeben werden müssen.

Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft hatte es mit dem Erkenntnisse der Gegenstände, die dem Ver-

Verstande gegeben werden mögen, zu thun, und mußte also von der Anschauung, mithin (weil diese jederzeit sinnlich ist,) von der Sinnlichkeit anfangen, von da aber allererst zu Begriffen (der Gegenstände dieser Anschauung) fortschreiten, und durfte, nur nach beider Voranschickung, mit Grundsätzen endigen. Dagegen, weil practische Vernunft es nicht mit Gegenständen, sie zu erkennen, sondern mit ihrem eigenen Vermögen, jene (der Erkenntniß derselben gemäß) wirklich zu machen, d. i. es mit einem Willen zu thun hat, welcher eine Causalität ist, so fern Vernunft den Bestimmungsgrund derselben enthält, da sie folglich kein Object der Anschauung, sondern (weil der Begriff der Causalität jederzeit die Beziehung auf ein Gesetz enthält, welches die Existenz des Mannigfaltigen im Verhältnisse zu einander bestimmt,) als practische Vernunft, nur ein Gesetz derselben anzugeben hat: so muß eine Critik der Analytik derselben, so fern sie eine practische Vernunft seyn soll, (welches die eigentliche Aufgabe ist,) von der Möglichkeit practischer Grundsätze *a priori* anfangen. Von da konnte sie allein zu Begriffen der Gegenstände einer practischen Vernunft, nemlich denen des schlechthin-Guten und Bösen fortgehen, um sie jenen Grundsätzen gemäß allererst zu geben, (denn diese sind vor jenen Principien als Gutes und Böses durch gar kein Erkenntnißvermögen zu geben möglich,) und nur alsdenn konnte allererst das letzte Hauptstück, nemlich

das

das von dem Verhältniſſe der reinen practiſchen Vernunft zur Sinnlichkeit und ihrem nothwendigen, a priori zu erkennenden Einfluſſe auf dieſelbe, d. i. vom moraliſchen Gefühle, den Theil beſchließen. So theilete denn die Analytik der practiſchen reinen Vernunft ganz analogiſch mit der theoretiſchen den ganzen Umfang aller Bedingungen ihres Gebrauchs, aber in umgekehrter Ordnung. Die Analytik der theoretiſchen reinen Vernunft wurde in transſcendentale Aeſthetik und transſcendentale Logik eingetheilt, die der practiſchen umgekehrt in Logik und Aeſthetik der reinen practiſchen Vernunft, (wenn es mir erlaubt iſt, dieſe ſonſt gar nicht angemeſſene Benennungen, blos der Analogie wegen, hier zu gebrauchen,) die Logik wiederum dort in die Analytik der Begriffe und die der Grundſätze, hier in die der Grundſätze und Begriffe. Die Aeſthetik hatte dort noch zwey Theile, wegen der doppelten Art einer ſinnlichen Anſchauung; hier wird die Sinnlichkeit gar nicht als Anſchauungsfähigkeit, ſondern blos als Gefühl (das ein ſubjectiver Grund des Begehrens ſeyn kann,) betrachtet, und in Anſehung deſſen verſtattet die reine practiſche Vernunft keine weitere Eintheilung.

Auch, daß dieſe Eintheilung in zwey Theile mit deren Unterabtheilung nicht wirklich (ſo wie man wol im Anfange durch das Beyſpiel der erſteren verleitet werden konnte, zu verſuchen) hier vorgenommen wurde, davon läßt ſich auch der Grund gar wohl einſehen.

Denn weil es reine Vernunft ist, die hier in ihrem practischen Gebrauche, mithin von Grundsätzen a priori und nicht von empirischen Bestimmungsgründen ausgehend, betrachtet wird: so wird die Eintheilung der Analytik der r. pr. V. der eines Vernunftschlusses ähnlich ausfallen müssen, nemlich vom Allgemeinen im Obersatze (dem moralischen Princip), durch eine im Untersatze vorgenommene Subsumtion möglicher Handlungen (als guter oder böser) unter jenen, zu dem Schlußsatze, nemlich der subjectiven Willensbestimmung (einem Interesse an dem practisch-möglichen Guten und der darauf gegründeten Maxime) fortgehend. Demjenigen, der sich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden solche Vergleichungen Vergnügen machen; denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowol als practischen) bringen, und alles aus einem Princip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet.

Betrachten wir nun aber auch den Inhalt der Erkenntniß, die wir von einer reinen practischen Vernunft, und durch dieselbe, haben können, so wie ihn die Analytik derselben darlegt, so finden sich, bey einer merkwürdigen Analogie zwischen ihr und der theoretischen, nicht

weni-

weniger merkwürdige Unterschiede. In Ansehung der theoretischen könnte das Vermögen eines reinen Vernunfterkenntnisses *a priori* durch Beyspiele aus Wissenschaften, (bey denen man, da sie ihre Principien auf so mancherley Art durch methodischen Gebrauch auf die Probe stellen, nicht so leicht, wie im gemeinen Erkenntnisse, geheime Beymischung empirischer Erkenntnißgründe zu besorgen hat) ganz leicht und evident bewiesen werden. Aber daß reine Vernunft, ohne Beymischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch practisch sey; das mußte man aus dem gemeinsten practischen Vernunftgebrauche darthun können, indem man den obersten practischen Grundsatz, als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft, als völlig a priori, von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte. Man mußte ihn zuerst, der Reinigkeit seines Ursprungs nach, selbst im Urtheile dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Factum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen seyn möchten, vorhergeht. Aber dieser Umstand läßt sich auch aus dem kurz vorher angeführten gar wohl erklären; weil practische reine Vernunft nothwendig von Grundsätzen anfangen muß, die also aller Wissenschaft, als erste

Data, zum Grunde gelegt werden müssen, und nicht allererst aus ihr entspringen können. Diese Rechtfertigung der moralischen Principien, als Grundsätze einer reinen Vernunft, konnte aber auch darum gar wohl, und mit gnugsamer Sicherheit, durch bloße Berufung auf das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes geführet werden, weil sich alles Empirische, was sich als Bestimmungsgrund des Willens in unsere Maximen einschleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens, das ihm so fern, als es Begierde erregt, nothwendig anhängt, sofort kenntlich macht, diesem aber jene reine practische Vernunft geradezu widersteht, es in ihr Princip, als Bedingung, aufzunehmen. Die Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch diese Widerstrebung einer practisch-gesetzgebenden Vernunft, wider alle sich einmengende Neigung, durch eine eigenthümliche Art von Empfindung, welche aber nicht vor der Gesetzgebung der practischen Vernunft vorhergeht, sondern vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nemlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Mensch für Neigungen hat, sie mögen seyn, welcher Art sie wollen, wohl aber fürs Gesetz, so kenntlich gemacht und so gehoben und hervorstechend, daß keiner, auch der gemeinste Menschenverstand, in einem vorgelegten Beyspiele nicht den Augenblick inne werden sollte, daß durch empirische Grün-

de

de des Wollens ihm zwar ihren Anreitzen zu folgen, gerathen, niemals aber einem anderen, als lediglich dem reinen practischen Vernunftgesetze, zu gehorchen, zugemuthet werden könne.

Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre, in derer ersteren empirische Principien das ganze Fundament, von der zweyten aber auch nicht den mindesten Beysatz derselben ausmachen, ist nun in der Analytik der reinen practischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so pünctlich, ja, wenn es auch hieße, peinlich, verfahren muß, als je der Geometer in seinem Geschäfte. Es kommt aber dem Philosophen, der hier (wie jederzeit im Vernunfterkenntnisse durch bloße Begriffe, ohne Construction derselben) mit größerer Schwierigkeit zu kämpfen hat, weil er keine Anschauung (reinem Noumen) zum Grunde legen kann, doch auch zu statten: daß er, beynahe wie der Chemist, zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen practischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden; wenn er nemlich zu dem empirisch-afficirten Willen (z. B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er sich dadurch was erwerben kann) das moralische Gesetz (als Bestimmungsgrund) zusetzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt so fort den Kalk, vereinigt

sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Eben so haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist (oder sich doch diesmal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes versetzt) das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, so fort verläßt seine practische Vernunft (im Urtheil über das, was von ihm geschehen sollte) den Vortheil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vortheil wird nun von jedermann, nachdem er von allem Anhängsel der Vernunft (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht ist) abgesondert und gewaschen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemals verläßt, sondern sich innigst damit vereinigt, zuwider seyn könnte.

Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit, ist darum nicht so fort Entgegensetzung beyder, und die reine practische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht seyn, für seine Glückseligkeit zu sorgen; theils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichthum gehört) Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derselben

(z.

(z. B. Armuth) Verſuchungen enthält, ſeine Pflicht zu übertreten. Nur, ſeine Glückſeligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht ſeyn. Da nun alle Beſtimmungsgründe des Willens, auſſer dem einigen reinen practiſchen Vernunftgeſetze, (dem moraliſchen) insgeſamt empiriſch ſind, als ſolche alſo zum Glückſeligkeitsprincip gehören, ſo müſſen ſie insgeſamt vom oberſten ſittlichen Grundſatze abgeſondert, und ihm nie als Bedingung einverleibt werden, weil dieſes eben ſo ſehr allen ſittlichen Werth, als empiriſche Beymiſchung zu geometriſchen Grundſätzen, alle mathematiſche Evidenz, das Vortreflichſte, was (nach Platos Urtheile) die Mathematik an ſich hat, und das ſelbſt allem Nutzen derſelben vorgeht, aufheben würde.

Statt der Deduction des oberſten Princips der reinen practiſchen Vernunft, d. i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntniß a priori, konnte aber nichts weiter angeführt werden, als, daß, wenn man die Möglichkeit der Freyheit einer wirkenden Urſache einſähe, man auch, nicht etwa blos die Möglichkeit, ſondern gar die Nothwendigkeit des moraliſchen Geſetzes, als oberſten practiſchen Geſetzes vernünftiger Weſen, denen man Freyheit der Cauſalität ihres Willens beylegt, einſehen würde; weil beide Begriffe ſo unzertrennlich verbunden ſind, daß man practiſche Freyheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem andes-

ren, ausser allein dem moralischen Gesetze, definiren könnte. Allein die Freyheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keinesweges eingesehen werden; glücklich! wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können, und nun, durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postulirt, genöthigt, eben dadurch auch berechtigt werden, sie anzunehmen. Weil es indessen noch viele giebt, welche diese Freyheit noch immer glauben nach empirischen Principien, wie jedes andere Naturvermögen, erklären zu können, und sie als psychologische Eigenschaft, deren Erklärung lediglich auf einer genaueren Untersuchung der Natur der Seele und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als transscendentales Prädicat der Causalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört, (wie es doch hierauf wirklich allein ankommt) betrachten, und so die herrliche Eröffnung, die uns durch reine practische Vernunft vermittelst des moralischen Gesetzes widerfährt, nemlich die Eröffnung einer intelligibelen Welt, durch Realisirung des sonst transscendenten Begriffs der Freyheit und hiemit das moralische Gesetz selbst, welches durchaus keinen empirischen Bestimmungsgrund annimmt, aufheben; so wird es nöthig seyn, hier noch etwas zur Verwahrung wider dieses Blendwerk, und der Darstellung des Empirismus in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit anzuführen.

Der

Der Begriff der Cauſalität, als Naturnothwendigkeit, zum Unterſchiede derſelben, als Freyheit, betrifft nur die Exiſtenz der Dinge, ſo fern ſie in der Zeit beſtimmbar iſt, folglich als Erſcheinungen, im Gegenſatze ihrer Cauſalität, als Dinge an ſich ſelbſt. Nimmt man nun die Beſtimmungen der Exiſtenz der Dinge in der Zeit für Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, (welches die gewöhnlichſte Vorſtellungsart iſt,) ſo läßt ſich die Nothwendigkeit in Cauſalverhältniſſe mit der Freyheit auf keinerley Weiſe vereinigen; ſondern ſie ſind einander contradictoriſch entgegengeſetzt. Denn aus der erſteren folgt: daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpuncte vorgeht, unter der Bedingung deſſen, was in der vorhergehenden Zeit war, nothwendig ſey. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt iſt, ſo muß jede Handlung, die ich ausübe, durch beſtimmende Gründe, die nicht in meiner Gewalt ſeyn, nothwendig ſeyn, d. i. ich bin in dem Zeitpuncte, darin ich handle, niemals frey. Ja, wenn ich gleich mein ganzes Daſeyn als unabhängig von irgend einer fremden Urſache (etwa von Gott) annähme, ſo daß die Beſtimmungsgründe meiner Cauſalität, ſo gar meiner ganzen Exiſtenz, gar nicht außer mir wären: ſo würde dieſes jene Naturnothwendigkeit doch nicht im mindeſten in Freyheit verwandeln. Denn in jedem Zeitpuncte ſtehe ich doch immer unter der Nothwendigkeit, durch das zum

handeln bestimmt zu seyn, was nicht in meiner Gewalt ist, und die a parte priori unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur, nach einer schon vorherbestimmten Ordnung, fortsetzen, nirgend von selbst anfangen würde, wäre eine stetige Naturkette, meine Causalität also niemals Freyheit.

Will man also einem Wesen, dessen Daseyn in der Zeit bestimmt ist, Freyheit beylegen: so kann man es, so fern wenigstens, vom Gesetze der Naturnothwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen, nicht ausnehmen; denn das wäre so viel, als es dem blinden Ungefehr übergeben. Da dieses Gesetz aber unvermeidlich alle Causalität der Dinge, so fern ihr Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, betrifft, so würde, wenn dieses die Art wäre, wornach man sich auch das Daseyn dieser Dinge an sich selbst vorzustellen hätte, die Freyheit, als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müssen. Folglich, wenn man sie noch retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Daseyn eines Dinges, so fern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Causalität nach dem Gesetze der Naturnothwendigkeit, blos der Erscheinung, die Freyheit aber eben demselben Wesen, als Dinge an sich selbst, beyzulegen. So ist es allerdings unvermeidlich, wenn man beide einander widerwärtige Begriffe zugleich erhalten will; allein in der Anwendung, wenn man sie als in einer und derselben Handlung vereinigt,

einigt, und also diese Vereinigung selbst erklären will, thun sich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung unthunlich zu machen scheinen.

Wenn ich von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage: diese That sey nach dem Naturgesetze der Causalität aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein nothwendiger Erfolg, so war es unmöglich, daß sie hat unterbleiben können; wie kann denn die Beurtheilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Aenderung machen, und voraussetzen, daß sie doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen, d. i. wie kann derjenige, in demselben Zeitpuncte, in Absicht auf dieselbe Handlung, ganz frey heißen, in welchem, und in derselben Absicht, er doch unter einer unvermeidlichen Naturnothwendigkeit steht? Eine Ausflucht darin suchen, daß man blos die Art der Bestimmungsgründe seiner Causalität nach dem Naturgesetze einem comparativen Begriffe von Freyheit anpaßt, (nach welchem das bisweilen freye Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt, z. B. das was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freyer Bewegung ist, da man das Wort Freyheit braucht, weil er, während, daß er im Fluge ist, nicht von außen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freye Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also

nicht

nicht äußerlich geschoben werden darf, eben so die Handlungen des Menschen, ob sie gleich, durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, nothwendig sind, dennoch frey nennen, weil es doch innere durch unsere eigene Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind,) ist ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberey aufgelöset zu haben meynen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wol schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte. Es kommt nemlich bey der Frage nach derjenigen Freyheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Causalität, durch Bestimmungsgründe, die im Subjecte, oder außer ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinct oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe nothwendig sey, wenn diese bestimmende Vorstellungen nach dem Geständnisse eben dieser Männer selbst, den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem vorigen Zustande haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden ꝛc. so mögen sie diese Bestimmungen, immer innerlich seyn, sie mögen psychologische und nicht mechanische Causalität haben,

d. i.

d. i. durch Vorstellungen, und nicht durch körperliche Bewegung, Handlung hervorbringen, so sind es immer Bestimmungsgründe der Causalität eines Wesens, sofern sein Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subject handeln soll, nicht mehr in seiner Gewalt sind, die also zwar psychologische Freyheit, (wenn man ja dieses Wort von einer blos inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will,) aber doch Naturnothwendigkeit bey sich führen, mithin keine transscendentale Freyheit übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, sie mag nun Gegenstand des inneren Sinnes, blos in der Zeit, oder auch äußeren Sinne, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freyheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein a priori practisch ist, kein moralisch Gesetz, keine Zurechnung nach demselben, möglich ist. Eben um deswillen kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität, den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich materielle Maschinen seyn müßten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt,

ckelt, gesehen, man mag nun das Subject, in welchem dieser Ablauf geschieht, Avtomaton materiale, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibnitzen spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freyheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und comparative, nicht transscendentale d. i. absolute zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freyheit eines Bratenwenders seyn, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.

Um nun den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freyheit in ein und derselben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muß man sich an das erinnern, was in der Critik der reinen Vernunft gesagt war, oder daraus folgt: daß die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freyheit des Subjects nicht zusammen bestehen kann, blos den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur dem des handelnden Subjects als Erscheinung, daß also so fern die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung desselben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört, und nicht mehr in seiner Gewalt ist, (wozu auch seine schon begangene Thaten, und der ihm dadurch bestimmbare Character in seinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müssen). Aber ebendasselbe

selbe Subject, das sich anderseits auch seiner, als Dinges an sich selbst, bewußt ist, betrachtet auch sein Daseyn, so fern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt, und in diesem seinem Daseyn ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinne gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseyns, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewußtseyn seiner intelligibelen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Causalität, als Noumens, anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen, von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und so fern unausbleiblich nothwendig ist, mit Recht sagen, daß er sie hätte unterlassen können; denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Characters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Causalität jener Erscheinungen selbst zurechnet.

Hiemit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersammen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, so viel als er will, um ein gesetzwidriges

ges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsetzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrey zu erklären, so findet er doch, daß der Advocat, der zu seinem Vortheil spricht, den Ankläger in ihm keinesweges zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bey Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freyheit war, und gleichwol erklärt er sich sein Vergehen, aus gewisser übeln, durch allmälige Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit, bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne daß dieses ihn gleichwol wider den Selbsttadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht. Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene That bey jeder Erinnerung derselben; eine schmerzhafte, durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, die so fern practisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen, und sogar ungereimt seyn würde, (wie Priestley, als ein ächter, consequent verfahrender Fatalist, sie auch dafür erklärt, und in Ansehung welcher Offenherzigkeit er mehr Beyfall verdient, als diejenige, welche, indem sie den Mechanism des Willens in der That, die

Frey-

Freyheit deſſelben aber mit Worten behaupten, noch immer dafür gehalten ſeyn wollen, daß ſie jene, ohne doch die Möglichkeit einer ſolchen Zurechnung begreiflich zu machen, in ihrem ſyncretiſtiſchen Syſtem mit einſchließen,) aber, als Schmerz, doch ganz rechtmäßig iſt, weil die Vernunft, wenn es auf das Geſetz unſerer intelligibelen Exiſtenz (das moraliſche) ankommt, keinen Zeitunterſchied anerkennt, und nur frägt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdenn aber immer dieſelbe Empfindung damit moraliſch verknüpft, ſie mag jetzt geſchehen, oder vorlängſt geſchehen ſeyn. Denn das Sinnenleben hat in Anſehung des intelligibelen Bewußtſeyns ſeines Daſeyns (der Freyheit) abſolute Einheit eines Phänomens, welches, ſo fern es blos Erſcheinungen von der Geſinnung, die das moraliſche Geſetz angeht, (von dem Character) enthält, nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erſcheinung zukommt, ſondern nach der abſoluten Spontaneität der Freyheit beurtheilt werden muß. Man kann alſo einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menſchen Denkungsart, ſo wie ſie ſich durch innere ſowol als äußere Handlungen zeigt, ſo tiefe Einſicht zu haben, daß jede, auch die mindeſte Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf dieſe wirkende äußere Veranlaſſungen, man eines Menſchen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, ſo wie eine Mond- oder Sonnenfinſterniß, ausrechnen könnte, und dennoch

dabey behaupten, daß der Mensch frey sey. Wenn wir nemlich noch eines andern Blicks, (der uns aber freylich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben,) nemlich einer intellectuellen Anschauung desselben Subjects fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects, als Dinges an sich selbst, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjects, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligibele Substrat in uns bezogen wird. — In dieser Rücksicht, die unserer Vernunft natürlich, obgleich unerklärlich ist, lassen sich auch Beurtheilungen rechtfertigen, die mit aller Gewissenhaftigkeit gefället, dennoch dem ersten Anscheine nach aller Billigkeit ganz zu widerstreiten scheinen. Es giebt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die, mit der ihrigen zugleich, andern ersprießlich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen, und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, daß man sie für gebohrne Böswichter, und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbesserlich hält, gleichwol aber sie wegen

ihres

ihres Thuns und Lassens eben so richtet, ihnen ihre Verbrechen eben so als Schuld verweiset, ja sie (die Kinder) selbst diese Verweise so ganz gegründet finden, als ob sie, ungeachtet der ihnen beygemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüths, eben so verantwortlich blieben, als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, daß alles, was aus seiner Willkühr entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsetzlich verübte Handlung) eine freye Causalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Character in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens nothwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freywillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen.

Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freyheit bevor, so fern sie mit dem Naturmechanism, in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll. Eine Schwierigkeit, die, selbst nachdem alles bisherige eingewilligt worden, der Freyheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bey dieser Gefahr giebt ein Umstand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freyheit noch glück-

lichen Ausgange, nemlich daß dieselbe Schwierigkeit viel stärker (in der That, wie wir bald sehen werden, allein, das System drückt, in welchem die in Zeit und Raum bestimmbare Existenz für die Existenz der Dinge an sich selbst gehalten wird, sie uns also nicht nöthigt, unsere vornehmste Voraussetzung von der Idealität der Zeit, als bloßer Form sinnlicher Anschauung, folglich als bloßer Vorstellungsart, die dem Subjecte als zur Sinnenwelt gehörig eigen ist, abzugehen, und also nur erfodert sie mit dieser Idee zu vereinigen.

Wenn man uns nemlich auch einräumt, daß das intelligibele Subject in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frey seyn kann, obgleich es als Subject, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, so bald man annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sey die Ursache auch der Existenz der Substanz (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen, und hiemit seine Allgenugsamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), auch einräumen. Die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich außer ihrer Gewalt ist, nemlich in der Causalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Daseyn des erstern, und die ganze Bestimmung seiner Causalität ganz und gar abhängt. In

der

der That: wären die Handlungen des Menschen, so wie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht bloße Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freyheit nicht zu retten seyn. Der Mensch wäre Marionette, oder ein Vaucansches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtseyn würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtseyn seiner Spontaneität, wenn sie für Freyheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur comparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung, und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird. Daher sehe ich nicht ab, wie diejenige, welche noch immer dabey beharren, Zeit und Raum für zum Daseyn der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen anzusehen, hier die Fatalität der Handlungen vermeiden wollen, oder, wenn sie so geradezu (wie der sonst scharfsinnige Mendelssohn that,) beide nur als zur Existenz endlicher und abgeleiteter Wesen, aber nicht zu der des unendlichen Urwesens nothwendig gehörige Bedingungen einräumen, sich rechtfertigen wollen, woher sie diese Befugniß nehmen, einen solchen Unterschied zu machen, sogar wie sie auch nur dem Wi-

derspruche ausweichen wollen, den sie begehen, wenn sie das Daseyn in der Zeit als den endlichen Dingen an sich nothwendig anhängende Bestimmung ansehen, da Gott die Ursache dieses Daseyns ist, er aber doch nicht die Ursache der Zeit (oder des Raums) selbst seyn kann, (weil diese als nothwendige Bedingung a priori dem Daseyn der Dinge vorausgesetzt seyn muß,) seine Causalität folglich in Ansehung der Existenz dieser Dinge, selbst der Zeit nach, bedingt seyn muß, wobey nun alle die Widersprüche gegen die Begriffe seiner Unendlichkeit und Unabhängigkeit unvermeidlich eintreten müssen. Hingegen ist es uns ganz leicht, die Bestimmung der göttlichen Existenz, als unabhängig von allen Zeitbedingungen, zum Unterschiede von der eines Wesens der Sinnenwelt, als die Existenz eines Wesens an sich selbst, von der eines Dinges in der Erscheinung zu unterscheiden. Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt, nur allein der Spinozism übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängige Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern blos ihm inhärirende Accidenzen sind; weil, wenn diese Dinge blos, als seine Wirkungen, in der Zeit existiren, welche die Bedingung ihrer Existenz an sich wäre, auch die Handlungen dieser Wesen blos seine Handlungen seyn müßten, die er irgendwo und irgendwann ausübte. Daher schließt

der

der Spinozism, unerachtet der Ungereimtheit seiner Grundidee, doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die für Substanzen angenommene und an sich in der Zeit existirende Wesen Wirkungen einer obersten Ursache, und doch nicht zugleich zu ihm und seiner Handlung, sondern für sich als Substanzen angesehen werden.

Die Auflösung obgedachter Schwierigkeit geschieht, kurz und einleuchtend, auf folgende Art: Wenn die Existenz in der Zeit eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie, als Dinge an sich selbst, nicht angeht: so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Causalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen; so betrachte ich sie so fern als Noumenen. So, wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sey ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen, er sey, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseyns der handelnden Wesen (als Noumenen) ist. Ist es nun möglich, (wenn wir nur das Daseyn in der Zeit für etwas, was blos von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich selbst gilt, annehmen,) die Freyheit, unbeschadet

dem Naturmechanism der Handlungen als Erscheinungen, zu behaupten, so kann, daß die handelnden Wesen Geschöpfe sind, nicht die mindeste Aenderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligibele, aber nicht sensibele Existenz betrifft, und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden kann; welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltwesen als Dinge an sich selbst in der Zeit existirten, da der Schöpfer der Substanz, zugleich der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz seyn würde.

Von so großer Wichtigkeit ist die in der Crit. der r. spec. V. verrichtete Absonderung der Zeit (so wie des Raums) von der Existenz der Dinge an sich selbst.

Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punct, so weit wie möglich, aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie davon gar nicht sprächen, auch wol niemand leichtlich an ihn denken würde. Wenn einer Wissenschaft geholfen werden soll, so müssen alle Schwierigkeiten aufgedecket und sogar diejenigen aufgesucht werden,

den, die ihr noch ſo in geheim im Wege liegen; denn jede derſelben ruft ein Hülfsmittel auf, welches, ohne der Wiſſenſchaft einen Zuwachs, es ſey an Umfang, oder an Beſtimmtheit, zu verſchaffen nicht gefunden werden kann, wodurch alſo ſelbſt die Hinderniſſe Beförderungsmittel der Gründlichkeit der Wiſſenſchaft werden. Dagegen, werden die Schwierigkeiten abſichtlich verdeckt, oder blos durch Palliativmittel gehoben, ſo brechen ſie, über kurz oder lang, in unheilbare Uebel aus, welche die Wiſſenſchaft in einem gänzlichen Scepticism zu Grunde richten.

* * *

Da es eigentlich der Begriff der Freyheit iſt, der unter allen Ideen der reinen ſpeculativen Vernunft, als lein ſo große Erweiterung im Felde des Ueberſinnlichen, wenn gleich nur in Anſehung des practiſchen Erkenntniſſes verſchafft, ſo frage ich mich: woher denn ihm ausſchließungsweiſe eine ſo große Fruchtbarkeit zu Theil geworden ſey, indeſſen die übrigen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verſtandeswesen bezeichnen, den Begriff von ihnen aber durch nichts beſtimmen können. Ich begreife bald, daß, da ich nichts ohne Categorie denken kann, dieſe auch in der Idee der Vernunft, von der Freyheit, mit der ich mich beſchäftige, zuerſt müſſe aufgeſucht werden, welche hier die Categorie der Cauſalität iſt, und daß ich, wenn gleich dem Vernunftbegriffe der Freyheit,

als überschwenglichem Begriffe, keine correspondirende Anschauung untergelegt werden kann, dennoch dem Verstandesbegriffe (der Causalität), für dessen Synthesis jener das Unbedingte fodert, zuvor eine sinnliche Anschauung gegeben werden müsse, dadurch ihm zuerst die objective Realität gesichert wird. Nun sind alle Categorien in zwey Classen, die mathematische, welche blos auf die Einheit der Synthesis in der Vorstellung der Objecte, und die dynamische, welche auf die in der Vorstellung der Existenz der Objecte gehen, eingetheilt. Die erstere (die der Größe und der Qualität) enthalten jederzeit eine Synthesis des Gleichartigen, in welcher das Unbedingte, zu dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit, da es selbst wiederum zum Raume und der Zeit gehören, und also immer wieder unbedingt seyn mußte, gar nicht kann gefunden werden; daher auch in der Dialectik der reinen theoretischen Vernunft die einander entgegengesetzte Arten, das Unbedingte und die Totalität der Bedingungen für sie zu finden, beide falsch waren. Die Categorien der zweyten Classe (die der Causalität und der Nothwendigkeit eines Dinges) erforderten diese Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Synthesis) gar nicht, weil hier nicht die Anschauung, wie sie aus einem Mannigfaltigen in ihr zusammengesetzt, sondern nur wie die Existenz des ihr correspondirenden bedingten Gegenstandes zu der Existenz der Bedingung,

(im

(im Verſtande als damit verknüpft) hinzukomme, vorgeſtellt werden ſolle, und da war es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (ſo wohl in Anſehung der Cauſalität als des zufälligen Daſeyns der Dinge ſelbſt) das Unbedingte, obzwar übrigens unbeſtimmt, in der intelligibelen Welt zu ſetzen, und die Syntheſis transſcendent zu machen; daher denn auch in der Dialectik der r. ſpec. V. ſich fand, daß beide, dem Scheine nach, einander entgegengeſetzte Arten das Unbedingte zum Bedingten zu finden, z. B. in der Syntheſis der Cauſalität zum Bedingten, in der Reihe der Urſachen und Wirkungen der Sinnenwelt, die Cauſalität, die weiter nicht ſinnlich bedingt iſt, zu denken, ſich in der That nicht widerſpreche, und daß dieſelbe Handlung, die, als zur Sinnenwelt gehörig, jederzeit ſinnlich bedingt, d. i. mechaniſch-nothwendig iſt, doch zugleich auch, als zur Cauſalität des handelnden Weſens, ſo fern es zur intelligibelen Welt gehörig iſt, eine ſinnlich unbedingte Cauſalität zum Grunde haben, mithin als frey gedacht werden könne. Nun kam es blos darauf an, daß dieſes Können in ein Seyn verwandelt würde, d. i., daß man in einem wirklichen Falle, gleichſam durch eine Factum, beweiſen könne: daß gewiſſe Handlungen eine ſolche Cauſalität (die intellectuelle, ſinnlich unbedingte) vorausſetzen, ſie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d. i. objectiv practiſch nothwendig ſeyn. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Hand-

lun-

lungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt, konnten wir diese Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Causalität durch Freyheit immer außer der Sinnenwelt im Intelligibelen gesucht werden muß. Andere Dinge, außer den Sinnenwesen, sind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben. Also blieb nichts übrig, als daß etwa ein unwidersprechlicher und zwar objectiver Grundsatz der Causalität, welcher alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschließt, d. i. ein Grundsatz, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas Anderes als Bestimmungsgrund in Ansehung der Causalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie also, als reine Vernunft, selbst practisch ist, gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt, und ist der Grundsatz der Sittlichkeit. Also ist jene unbedingte Causalität und das Vermögen derselben, die Freyheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligibelen gehörig nicht blos unbestimmt und problematisch gedacht, (welches schon die speculative Vernunft als thunlich ausmitteln konnte) sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Causalität bestimmt und assertorisch erkannt, und so uns die Wirklichkeit der intelligibelen Welt, und zwar in practischer Rücksicht bestimmt, gegeben wor-

den,

den, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht transscendent (überschwenglich) seyn würde, ist in practischer immanent. Dergleichen Schritt aber konnten wir in Ansehung der zweyten dynamischen Idee, nemlich der eines nothwendigen Wesens nicht thun. Wir konnten zu ihm aus der Sinnenwelt, ohne Vermittelung der ersteren dyn. Idee, nicht hinauf kommen. Denn, wollen wir es versuchen, so müßten wir den Sprung gewagt haben, alles das, was uns gegeben ist, zu verlassen, und uns zu dem hinzuschwingen, wovon uns auch nichts gegeben ist, wodurch wir die Verknüpfung eines solchen intelligibelen Wesens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten (weil das nothwendige Wesen als außer uns gegeben erkannt werden sollte); welches dagegen in Ansehung unseres eignen Subjects, so fern es sich durchs moralische Gesetz einerseits als intelligibeles Wesen (vermöge der Freyheit) bestimmt, andererseits als nach dieser Bestimmung in der Sinnenwelt thätig, selbst erkennt, wie jetzt der Augenschein darthut, ganz wohl möglich ist. Der einzige Begriff der Freyheit verstattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte practische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist, (unsere eigene Person) als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestim-

mung

mung der Art, wie es als ein solches thätig seyn könne, erkennt. So läßt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Practische dasjenige seyn könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft, und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum freylich nur so weit, als es gerade für die reine practische Absicht nöthig ist, ausgedehnt werden können.

Nur auf Eines sey es mir erlaubt bey dieser Gelegenheit noch aufmerksam zu machen, nemlich daß jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft thut, sogar im practischen Felde, wo man auf subtile Speculation gar nicht Rücksicht nimmt, dennoch sich so genau und zwar von selbst an alle Momente der Critik der theoretischen Vernunft anschließe, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, blos um dieser Bestätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre. Eine solche auf keinerley Weise gesuchte, sondern (wie man sich selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Principien fortsetzen will) sich von selbst findende, genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der practischen Vernunft, mit denen oft zu subtil und unnöthig scheinenden Bemerkungen der Critik der speculativen, überrascht und setzt in Verwunderung, und bestärkt die schon von andern erkannte und gepriesene Maxime in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzuse-

tzen,

zen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie außer ihrem Felde etwa verstoßen möchte, sondern sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. Oefters Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man diese Geschäffte zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren ausserhalb, mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen ließ, und blos auf mein Geschäft Acht hatte, bis es vollendet sey, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren, ohne Parteylichkeit und Vorliebe für dieselbe, von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrthümer, manche verlohrne Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.

Zweytes Buch.
Dialectik
der
reinen practischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.
Von einer Dialectik
der
reinen practischen Vernunft überhaupt.

Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialectik, man mag sie in ihrem speculativen oder practischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Da aber alle Begriffe der Dinge auf Anschauungen bezogen werden müssen, welche, bey uns Menschen, niemals anders als sinnlich seyn können, mithin die Gegenstände, nicht als Dinge an sich selbst, sondern blos als Erscheinungen erkennen lassen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals angetroffen werden kann, so entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der

Anwendung dieser Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst (denn dafür werden sie, in Ermangelung einer warnenden Critik, jederzeit gehalten), der aber niemals als trüglich bemerkt werden würde, wenn er sich nicht durch einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, in der Anwendung ihres Grundsatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszusetzen, auf Erscheinungen, selbst verriethen. Hiedurch wird aber die Vernunft genöthigt, diesem Scheine nachzuspüren, woraus er entspringe, und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders, als durch eine vollständige Critik des ganzen reinen Vernunftvermögens, geschehen kann; so daß die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialectik offenbar wird, in der That die wohlthätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat gerathen können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nemlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Daseyn der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können.

Wie im speculativen Gebrauche der reinen Vernunft jene natürliche Dialectik aufzulösen, und der Irrthum, aus einem übrigens natürlichen Scheine, zu verhüten sey, kann man in der Critik jenes Vermögens ausführlich antreffen. Aber der Vernunft in ihrem practischen Gebrauche geht es um nichts besser. Sie sucht, als reine practische Vernunft, zu dem practisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfniß beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen practischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts.

Diese Idee practisch-, d. i. für die Maxime unseres vernünftigen Verhaltens, hinreichend zu bestimmen, ist die Weisheitslehre, und diese wiederum als Wissenschaft, ist Philosophie, in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verstanden, bey denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sey. Es wäre gut, wenn wir dieses Wort bey seiner alten Bedeutung ließen, als eine Lehre vom höchsten Gut, so fern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen. Denn einestheils würde die angehängte einschränkende Bedingung dem griechischen Ausdrucke (welcher Liebe zur Weisheit bedeutet) angemessen und doch zugleich hinreichend seyn,

die

die Liebe zur Wissenschaft, mithin aller speculativen Erkenntniß der Vernunft, so fern sie ihr, sowol zu jenem Begriffe, als auch dem practischen Bestimmungsgrunde dienlich ist, unter dem Namen der Philosophie, mit zu befassen, und doch den Hauptzweck, um dessentwillen sie allein Weisheitslehre genannt werden kann, nicht aus den Augen verlieren lassen. Anderen Theils würde es auch nicht übel seyn, den Eigendünkel desjenigen, der es wagte sich des Titels eines Philosophen selbst anzumaaßen, abzuschrecken, wenn man ihm schon durch die Definition den Maaßstab der Selbstschätzung vorhielte, der seine Ansprüche sehr herabstimmen wird; denn ein Weisheitslehrer zu seyn, möchte wol etwas mehr, als einen Schüler bedeuten, der noch immer nicht weit genug gekommen ist, um sich selbst, vielweniger um andere, mit sicherer Erwartung eines so hohen Zwecks, zu leiten; es würde einen Meister in Kenntniß der Weisheit bedeuten, welches mehr sagen will, als ein bescheidener Mann sich selber anmaaßen wird, und Philosophie würde, so wie die Weisheit, selbst noch immer ein Ideal bleiben, welches objectiv in der Vernunft allein vollständig vorgestellt wird, subjectiv aber, für die Person, nur das Ziel seiner unaufhörlichen Bestrebung ist, und in dessen Besitz, unter dem angemaaßten Namen eines Philosophen, zu seyn, nur der vorzugeben berechtigt ist, der auch die unfehlbare Wirkung derselben (in Beherrschung seiner selbst,

und dem ungezweifelten Interesse, das er vorzüglich am allgemeinen Guten nimmt) an seiner Person, als Beyspiele, aufstellen kann, welches die Alten auch forderten, um jenen Ehrennamen verdienen zu können.

In Ansehung der Dialectik der reinen practischen Vernunft, im Puncte der Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute, (welche, wenn ihre Auflösung gelingt, eben sowol, als die der theoretischen, die wohlthätigste Wirkung erwarten läßt, dadurch daß die aufrichtig angestellte und nicht verheelte Widersprüche der reinen practischen Vernunft mit ihr selbst, zur vollständigen Critik ihres eigenen Vermögens nöthigen,) haben wir nur noch eine Erinnerung voranzuschicken.

Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber blos formal ist, (nemlich, allein die Form der Maxime, als allgemein gesetzgebend, fodert,) so abstrahirt es, als Bestimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objecte, des Wollens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen practischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens seyn, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objecte zu machen. Diese Erinnerung ist in einem so delicaten

Falle,

Falle, als die Bestimmung sittlicher Principien ist, wo auch die kleinste Mißdeutung Gesinnungen verfälscht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik ersehen haben, daß, wenn man vor dem moralischen Gesetze irgend ein Object, unter dem Namen eines Guten, als Bestimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm denn das oberste practische Princip ableitet, dieses alsdenn jederzeit Heteronomie herbeybringen und das moralische Princip verdrängen würde.

Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz, als oberste Bedingung, schon mit eingeschlossen ist, alsdenn das höchste Gut nicht blos Object, sondern auch sein Begriff, und die Vorstellung der durch unsere practische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sey; weil alsdenn in der That das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand, nach dem Princip der Autonomie, den Willen bestimmt. Die Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden; weil man sonst sich selbst mißversteht und sich zu widersprechen glaubt, wo doch alles in der vollkommensten Harmonie neben einander steht.

Zweytes Hauptstück.

Von der

Dialectik der reinen Vernunft

in Bestimmung des Begriffs

vom höchsten Gut.

Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweydeutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnöthige Streitigkeiten veranlassen kann. Das Höchste kann das Oberste (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten. Das erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt d. i. keiner andern untergeordnet ist (originarium); das zweyte, dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist (perfectissimum). Daß Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu seyn) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sey, ist in der Analytik bewiesen worden. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn, um das zu seyn, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht blos in den

par-

parteyiſchen Augen der Perſon, die ſich ſelbſt zum Zwecke macht, ſondern ſelbſt im Urtheile einer unparteyiſchen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an ſich betrachtet. Denn der Glückſeligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derſelben nicht theilhaftig zu ſeyn, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Weſens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein ſolches zum Verſuche denken, gar nicht zuſammen beſtehen. So fern nun Tugend und Glückſeligkeit zuſammen den Beſitz des höchſten Guts in einer Perſon, hiebey aber auch Glückſeligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Perſon und deren Würdigkeit glücklich zu ſeyn) ausgetheilt, das höchſte Gut einer möglichen Welt ausmachen: ſo bedeutet dieſes das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer, als Bedingung, das oberſte Gut iſt, weil es weiter keine Bedingung über ſich hat, Glückſeligkeit immer etwas, was dem, der ſie beſitzt, zwar angenehm, aber nicht für ſich allein ſchlechterdings und in aller Rückſicht gut iſt, ſondern jederzeit das moraliſche geſetzmäßige Verhalten als Bedingung vorausſetzt.

Zwey in einem Begriffe nothwendig verbundene Beſtimmungen müſſen als Grund und Folge verknüpft ſeyn, und zwar entweder ſo, daß dieſe Einheit als analytiſch (logiſche Verknüpfung) oder als ſynthetiſch (reale Verbindung), jene nach dem Geſetze der

Identität, diese der Causalität betrachtet wird. Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit kann also entweder so verstanden werden, daß die Bestrebung tugendhaft zu seyn und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwey verschiedene, sondern ganz identische Handlungen wären, da denn der ersteren keine andere Maxime, als zu der letztern zum Grunde gelegt zu werden brauchte: oder jene Verknüpfung wird darauf ausgesetzt, daß Tugend die Glückseligkeit als etwas von dem Bewußtseyn der ersteren unterschiedenes, wie die Ursache eine Wirkung, hervorbringe.

Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwey, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute so fern zwar einerley Methode befolgten, daß sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwey verschiedene Elemente des höchsten Guts gelten ließen, mithin die Einheit des Princips nach der Regel der Identität suchten; aber darin schieden sie sich wiederum, daß sie unter beiden den Grundbegriff verschiedentlich wählten. Der Epicuräer sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt seyn, das ist Tugend; der Stoiker: sich seiner Tugend bewußt seyn, ist Glückseligkeit. Dem erstern war Klugheit so viel als Sittlichkeit; dem zweyten, der eine höhere Benennung für die Tugend wählete, war Sittlichkeit allein wahre Weisheit.

Man

Man muß bedauren, daß die Scharfſinnigkeit dieſer Männer (die man doch zugleich darüber bewundern muß, daß ſie in ſo frühen Zeiten ſchon alle erdenkliche Wege philoſophiſcher Eroberungen verſuchten) unglücklich angewandt war, zwiſchen äußerſt ungleichartigen Begriffen, dem der Glückſeligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln. Allein es war dem dialectiſchen Geiſte ihrer Zeiten angemeſſen, was auch jetzt bisweilen ſubtile Köpfe verleitet, weſentliche und nie zu vereinigende Unterſchiede in Principien dadurch aufzuheben, daß man ſie in Wortſtreit zu verwandeln ſucht, und ſo, dem Scheine nach, Einheit des Begriffs blos unter verſchiedenen Benennungen erkünſtelt, und dieſes trifft gemeiniglich ſolche Fälle, wo die Vereinigung ungleichartiger Gründe ſo tief oder hoch liegt, oder eine ſo gänzliche Umänderung der ſonſt im philoſophiſchen Syſtem angenommenen Lehren erfodern würde, daß man Scheu trägt ſich in den realen Unterſchied tief einzulaſſen, und ihn lieber als Uneinigkeit in bloßen Formalien behandelt.

Indem beide Schulen Einerleyheit der practiſchen Principien der Tugend und Glückſeligkeit zu ergrübeln ſuchten, ſo waren ſie darum nicht unter ſich einhellig, wie ſie dieſe Identität herauszwingen wollten, ſondern ſchieden ſich in unendliche Weiten von einander, indem die eine ihr Princip auf der äſthetiſchen, die andere auf der logiſchen Seite, jene im Bewußtſeyn der ſinn-

lichen Bedürfniß, die andere in der Unabhängigkeit der practischen Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen setzte. Der Begriff der Tugend lag, nach dem Epicuräer, schon in der Maxime seine eigene Glückseligkeit zu befördern; das Gefühl der Glückseligkeit war dagegen nach dem Stoiker schon im Bewußtseyn seiner Tugend enthalten. Was aber in einem andern Begriffe enthalten ist, ist zwar mit einem Theile des Enthaltenden, aber nicht mit dem Ganzen einerley und zween Ganze können überdem specifisch von einander unterschieden seyn, ob sie zwar aus eben demselben Stoffe bestehen, wenn nemlich die Theile in beiden auf ganz verschiedene Art zu einem Ganzen verbunden werden. Der Stoiker behauptete, Tugend sey das ganze höchste Gut, und Glückseligkeit nur das Bewußtseyn des Besitzes derselben, als zum Zustand des Subjects gehörig. Der Epicuräer behauptete, Glückseligkeit sey das ganze höchste Gut, und Tugend nur die Form der Maxime sich um sie zu bewerben, nemlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben.

Nun ist aber aus der Analytik klar, daß die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten practischen Princips ganz ungleichartig sind, und, weit gefehlt, einhellig zu seyn, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjecte gar sehr einschränken und Abbruch thun. Also

bleibt

bleibt die Frage: wie iſt das höchſte Gut practiſch möglich, noch immer, unerachtet aller bisherigen Coalitionsverſuche, eine unaufgelöſete Aufgabe. Das aber, was ſie zu einer ſchwer zu löſenden Aufgabe macht, iſt in der Analytik gegeben, nemlich daß Glückſeligkeit und Sittlichkeit zwey ſpecifiſch ganz verſchiedene Elemente des höchſten Guts ſind, und ihre Verbindung alſo nicht analytiſch erkannt werden könne, (daß etwa der, ſo ſeine Glückſeligkeit ſucht, in dieſem ſeinem Verhalten ſich durch bloße Auflöſung ſeiner Begriffe tugendhaft, oder der, ſo der Tugend folgt, ſich im Bewußtſeyn eines ſolchen Verhaltens ſchon ipſo facto glücklich finden werde,) ſondern eine Syntheſis der Begriffe ſey. Weil aber dieſe Verbindung als a priori, mithin practiſch nothwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchſten Guts alſo auf keinen empiriſchen Principien beruht, ſo wird die Deduction dieſes Begriffs transſcendental ſeyn müſſen. Es iſt a priori (moraliſch) nothwendig, das höchſte Gut durch Freyheit des Willens hervorzubringen; es muß alſo auch die Bedingung der Möglichkeit deſſelben lediglich auf Erkenntnißgründen a priori beruhen.

I.

Die Antinomie

der practischen Vernunft.

In dem höchsten für uns practischen, d. i. durch unsern Willen wirklich zu machenden, Gute, werden Tugend und Glückseligkeit als nothwendig verbunden gedacht, so, daß das eine durch reine practische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre. Nun ist diese Verbindung (wie eine jede überhaupt) entweder analytisch, oder synthetisch. Da diese gegebene aber nicht analytisch seyn kann, wie nur eben vorher gezeigt worden, so muß sie synthetisch, und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden; weil sie ein practisches Gut, d. i. was durch Handlung möglich ist, betrift. Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit seyn. Das erste ist schlechterdings unmöglich; weil (wie in der Analytik bewiesen worden) Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind, und keine Tugend gründen können. Das zweyte ist aber auch unmöglich, weil alle practische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Wil-

lens-

lensbeſtimmung ſich nicht nach moraliſchen Geſinnungen des Willens, ſondern der Kenntniß der Naturgeſetze und dem phyſiſchen Vermögen, ſie zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchſten Gut zureichende Verknüpfung der Glückſeligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünctlichſte Beobachtung der moraliſchen Geſetze, erwartet werden kann. Da nun die Beförderung des höchſten Guts, welches dieſe Verknüpfung in ſeinem Begriffe enthält, ein a priori nothwendiges Object unſeres Willens iſt, und mit dem moraliſchen Geſetze unzertrennlich zuſammenhängt, ſo muß die Unmöglichkeit des erſteren auch die Falſchheit des zweyten beweiſen. Iſt alſo das höchſte Gut nach practiſchen Regeln unmöglich, ſo muß auch das moraliſche Geſetz, welches gebietet daſſelbe zu befördern, phantaſtiſch und auf leere eingebildete Zwecke geſtellt, mithin an ſich falſch ſeyn.

II.

Critiſche Aufhebung

der Antinomie der practiſchen Vernunft.

In der Antinomie der reinen ſpeculativen Vernunft findet ſich ein ähnlicher Widerſtreit zwiſchen Naturnothwendigkeit und Freyheit, in der Cauſalität der Begebenheiten in der Welt. Er wurde dadurch gehoben, daß bewieſen wurde, es ſey kein wahrer Widerſtreit,

wenn

wenn man die Begebenheiten, und selbst die Welt, darin sie sich ereignen, (wie man auch soll) nur als Erscheinungen betrachtet; da ein und dasselbe handelnde Wesen, als Erscheinung (selbst vor seinem eignen innern Sinne) eine Causalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanism gemäß ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, so fern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Daseyn), einen Bestimmungsgrund jener Causalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frey ist, enthalten könne.

Mit der vorliegenden Antinomie der reinen practischen Vernunft ist es nun eben so bewandt. Der erste von den zwey Sätzen, daß das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist schlechterdings-falsch; der zweyte aber, daß Tugendgesinnung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nicht schlechterdings, sondern nur so fern sie als die Form der Causalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und, mithin, wenn ich das Daseyn in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, also nur bedingter Weise falsch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Daseyn auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt)

welt) habe, ſo iſt es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Geſinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelſt eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zuſammenhang, als Urſache, mit der Glückſeligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die blos Object der Sinne iſt, niemals anders als zufällig ſtattfinden, und zum höchſten Gute nicht zulangen kann.

Alſo iſt, unerachtet dieſes ſcheinbaren Widerſtreits einer practiſchen Vernunft mit ſich ſelbſt, das höchſte Gut der nothwendige höchſte Zweck eines moraliſch beſtimmten Willens, ein wahres Object derſelben; denn es iſt practiſch möglich, und die Maximen des letzteren, die ſich darauf ihrer Materie nach beziehen, haben objective Realität, welche anfänglich durch jene Antinomie in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückſeligkeit nach einem allgemeinen Geſetze getroffen wurde, aber aus bloßem Mißverſtande, weil man das Verhältniß zwiſchen Erſcheinungen für ein Verhältniß der Dinge an ſich ſelbſt zu dieſen Erſcheinungen hielte.

Wenn wir uns genöthigt ſehen, die Möglichkeit des höchſten Guts, dieſes durch die Vernunft allen vernünftigen Weſen ausgeſteckten Ziels aller ihrer moraliſchen Wünſche, in ſolcher Weite, nemlich in der Verknüpfung mit einer intelligibelen Welt, zu ſuchen, ſo

muß

muß es befremden, daß gleichwohl die Philosophen, alter so wol, als neuer Zeiten, die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon in diesem Leben (in der Sinnenwelt) haben finden, oder sich ihrer bewußt zu seyn haben überreden können. Denn Epikur sowol, als die Stoiker, erhoben die Glückseligkeit, die aus dem Bewußtseyn der Tugend im Leben entspringe, über alles, und der erstere war in seinen practischen Vorschriften nicht so niedrig gesinnt, als man aus den Principien seiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, schließen möchte, oder, wie sie viele, durch den Ausdruck Wollust, für Zufriedenheit, verleitet, ausdeuteten, sondern rechnete die uneigennützigste Ausübung des Guten mit zu den Genußarten der innigsten Freude, und die Gnügsamkeit und Bändigung der Neigungen, so wie sie immer der strengste Moralphilosoph fodern mag, gehörte mit zu seinem Plane eines Vergnügens (er verstand darunter das stets fröhliche Herz); wobey er von den Stoikern vornemlich nur darin abwich, daß er in diesem Vergnügen den Bewegungsgrund setzte, welches die letztern, und zwar mit Recht, verweigerten. Denn einestheils fiel der tugendhafte Epicur, so wie noch jetzt viele moralisch wohlgesinnte, obgleich über ihre Principien nicht tief genug nachdenkende Männer, in den Fehler, die tugendhafte Gesinnung in denen Personen schon voraus zusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerst angeben

geben wollte (und in der That kann der Rechtſchaffenſich nicht glücklich finden, wenn er ſich nicht zuvor ſeiner Rechtſchaffenheit bewußt iſt; weil, bey jener Geſinnung, die Verweiſe, die er bey Uebertretungen ſich ſelbſt zu machen durch ſeine eigene Denkungsart genöthigt ſeyn würde, und die moraliſche Selbſtverdammung ihn alles Genuſſes der Annehmlichkeit, die ſonſt ſein Zuſtand enthalten mag, berauben würden). Allein die Frage iſt: wodurch wird eine ſolche Geſinnung und Denkungsart, den Werth ſeines Daſeyns zu ſchätzen, zuerſt möglich; da vor derſelben noch gar kein Gefühl für einen moraliſchen Werth überhaupt im Subjecte angetroffen werden würde. Der Menſch wird, wenn er tugendhaft iſt, freylich, ohne ſich in jeder Handlung ſeiner Rechtſchaffenheit bewußt zu ſeyn, des Lebens nicht froh werden, ſo günſtig ihm auch das Glück im phyſiſchen Zuſtande deſſelben ſeyn mag; aber um ihn allererſt tugendhaft zu machen, mithin ehe er noch den moraliſchen Werth ſeiner Exiſtenz ſo hoch anſchlägt, kann man ihm da wol die Seelenruhe anpreiſen, die aus dem Bewußtſeyn einer Rechtſchaffenheit entſpringen werde, für die er doch keinen Sinn hat?

Andrerſeits aber liegt hier immer der Grund zu einem Fehler des Erſchleichens (vitium ſubreptionis) und gleichſam einer optiſchen Illuſion in dem Selbſtbewußtſeyn deſſen, was man thut, zum Unterſchiede deſſen was man empfindet, die auch der verſuchteſte nicht völ-

lig vermeiden kann. Die moralische Gesinnung ist mit einem Bewußtseyn der Bestimmung des Willens unmittelbar durchs Gesetz nothwendig verbunden. Nun ist das Bewußtseyn einer Bestimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird; aber diese Lust, dieses Wohlgefallen an sich selbst, ist nicht der Bestimmungsgrund der Handlung, sondern die Bestimmung des Willens unmittelbar, blos durch die Vernunft, ist der Grund des Gefühls der Lust, und jene bleibt eine reine practische nicht ästhetische Bestimmung des Begehrungsvermögens. Da diese Bestimmung nur innerlich gerade dieselbe Wirkung eines Antriebs zur Thätigkeit thut, als ein Gefühl der Annehmlichkeit, die aus der begehrten Handlung erwartet wird, würde gethan haben, so sehen wir das, was wir selbst thun, leichtlich für etwas an, was wir blos leidentlich fühlen, und nehmen die moralische Triebfeder für sinnlichen Antrieb, wie das allemal in der sogenannten Täuschung der Sinne (hier des innern) zu geschehen pflegt. Es ist etwas sehr Erhabenes in der menschlichen Natur, unmittelbar durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt zu werden, und sogar die Tauschung, das Subjective dieser intellectuellen Bestimmbarkeit des Willens für etwas ästhetisches und Wirkung eines besondern sinnlichen Gefühls (denn ein intellectuelles wäre ein Widerspruch) zu halten. Es ist auch von großer Wichtigkeit, auf

dieſe Eigenſchaft unſerer Perſönlichkeit aufmerkſam zu machen, und die Wirkung der Vernunft auf dieſes Gefühl beſtmöglichſt zu cultiviren. Aber man muß ſich auch in Acht nehmen, durch unächte Hochpreiſungen dieſes moraliſchen Beſtimmungsgrundes, als Triebfeder, indem man ihm Gefühle beſonderer Freuden, als Gründe (die doch nur Folgen ſind) unterlegt, die eigentliche ächte Triebfeder, das Geſetz ſelbſt, gleichſam wie durch eine falſche Folie, herabzuſetzen und zu verunſtalten. Achtung und nicht Vergnügen, oder Genuß der Glückſeligkeit, iſt alſo etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes, vorhergehendes Gefühl (weil dieſes jederzeit äſthetiſch und pathologiſch ſeyn würde) möglich iſt, als Bewußtſeyn der unmittelbaren Nöthigung des Willens durch Geſetz, iſt kaum ein Analogon des Gefühls der Luſt, indem es im Verhältniſſe zum Begehrungsvermögen gerade eben daſſelbe, aber aus andern Quellen, thut; durch dieſe Vorſtellungsart aber kann man allein erreichen, was man ſucht, nemlich daß Handlungen nicht blos pflichtmäßig (angenehmen Gefühlen zu Folge), ſondern aus Pflicht geſchehen, welches der wahre Zweck aller moraliſchen Bildung ſeyn muß.

Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen Genuß, wie das der Glückſeligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an ſeiner Exiſtenz, ein Analogon der Glückſeligkeit, welche das Bewußtſeyn der Tugend

nothwendig begleiten muß, anzeigte? Ja! dieses Wort ist Selbstzufriedenheit, welches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist. Freyheit und das Bewußtseyn derselben, als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist Unabhängigkeit von Neigungen, wenigstens als bestimmenden (wenn gleich nicht als afficirenden) Bewegursachen unseres Begehrens, und, so fern, als ich mir derselben in der Befolgung meiner moralischen Maximen bewußt bin, der einzige Quell einer nothwendig damit verbundenen, auf keinem besonderen Gefühle beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, und diese kann intellectuel heißen. Die ästhetische (die uneigentlich so genannt wird), welche auf der Befriedigung der Neigungen, so fein sie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht, kann niemals dem, was man sich darüber denkt, adäquat seyn. Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren läßt, und lassen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nöthigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu seyn. Selbst eine Neigung zum Pflichtmäßigen (z. B. zur Wohlthätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen

zimen ſehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieſer auf der Vorſtellung des Geſetzes, als Beſtimmungsgrunde, angelegt ſeyn, wenn die Handlung nicht blos Legalität, ſondern auch Moralität enthalten ſoll. Neigung iſt blind und knechtiſch, ſie mag nun gutartig ſeyn oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht blos den Vormund derſelben vorſtellen, ſondern, ohne auf ſie Rückſicht zu nehmen, als reine practiſche Vernunft ihr eigenes Intereſſe ganz allein beſorgen. Selbſt dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht ſey, vorhergeht und Beſtimmungsgrund wird, iſt wohldenkenden Perſonen ſelbſt läſtig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunſch, ihrer entledigt und allein der geſetzgebenden Vernunft unterworfen zu ſeyn.

Hieraus läßt ſich verſtehen: wie das Bewußtſeyn dieſes Vermögens einer reinen practiſchen Vernunft durch That (die Tugend) ein Bewußtſeyn der Obermacht über ſeine Neigungen, hiemit alſo der Unabhängigkeit von denſelben, folglich auch der Unzufriedenheit, die dieſe immer begleitet, und alſo ein negatives Wohlgefallen mit ſeinem Zuſtande, d. i. Zufriedenheit, hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit ſeiner Perſon iſt. Die Freyheit ſelbſt wird auf ſolche Weiſe (nemlich indirect) eines Genuſſes fähig,

welcher nicht Glückseligkeit heißen kann, weil er nicht vom positiven Beytritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht Seligkeit, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält, der aber doch der letztern ähnlich ist, so fern nemlich wenigstens seine Willensbestimmung sich von ihrem Einflusse frey halten kann, und also, wenigstens seinem Ursprunge nach, der Selbstgenugsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beylegen kann.

Aus dieser Auflösung der Antinomie der practischen reinen Vernunft folgt, daß sich in practischen Grundsätzen eine natürliche und nothwendige Verbindung zwischen dem Bewußtseyn der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (darum aber freylich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse: dagegen, daß Grundsätze der Bewerbung um Glückseligkeit unmöglich Sittlichkeit hervorbringen können: daß also das oberste Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweyte Element desselben ausmache, doch so, daß diese nur die moralisch-bedingte, aber doch nothwendige Folge der ersteren sey. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut das ganze Object der reinen practischen Vernunft, die es sich nothwendig als möglich vorstellen muß, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche

beyz

beyzutragen. Weil aber die Möglichkeit einer ſolchen Verbindung des Bedingten mit ſeiner Bedingung gänzlich zum überſinnlichen Verhältniſſe der Dinge gehört, und nach Geſetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obzwar die practiſche Folge dieſer Idee, nemlich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchſte Gut wirklich zu machen, zur Sinnenwelt gehören; ſo werden wir die Gründe jener Möglichkeit erſtlich in Anſehung deſſen, was unmittelbar in unſerer Gewalt iſt, und dann zweytens in dem, was uns Vernunft, als Ergänzung unſeres Unvermögens, zur Möglichkeit des höchſten Guts (nach practiſchen Principien nothwendig) darbietet und nicht in unſerer Gewalt iſt, darzuſtellen ſuchen.

III.

Von dem

Primat der reinen practiſchen Vernunft in ihrer Verbindung mit der ſpeculativen.

Unter dem Primate zwiſchen zweyen oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verſtehe ich den Vorzug des einen, der erſte Beſtimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu ſeyn. In engerer, practiſchen Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Intereſſe des einen, ſo fern ihm (welches keinem andern nachgeſetzt werden kann) das Intereſſe der andern uns

tergeordnet ist. Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein Interesse beylegen, d. i. ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Principien, bestimmt das Interesse aller Gemüthskräfte, das ihrige aber sich selbst. Das Interesse ihres speculativen Gebrauchs besteht in der Erkenntniß des Objects bis zu den höchsten Principien a priori, das des practischen Gebrauchs in der Bestimmung des Willens, in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks. Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erfoderlich ist, nemlich daß die Principien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Theil ihres Interesse aus, sondern ist die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die bloße Zusammenstimmung mit sich selbst, wird zum Interesse derselben gezählt.

Wenn practische Vernunft nichts weiter annehmen und als gegeben denken darf, als was speculative Vernunft für sich, ihr aus ihrer Einsicht darreichen konnte, so führt diese das Primat. Gesetzt aber sie hätte für sich ursprüngliche Principien a priori, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden wären, die sich gleichwol aller möglichen Einsicht der speculativen Vernunft entzögen, (ob sie zwar derselben auch nicht widersprechen müßten) so ist die Frage, welches

Ins-

Intereſſe das oberſte ſey, (nicht, welches weichen müßte, denn eines widerſtreitet dem andern nicht nothwendig); ob ſpeculative Vernunft, die nicht von allem dem weiß, was practiſche ihr anzunehmen darbietet, dieſe Sätze aufnehmen, und ſie, ob ſie gleich für ſie überſchwenglich ſind, mit ihren Begriffen, als einen fremden auf ſie übertragenen Beſitz, zu vereinigen ſuchen müſſe, oder ob ſie berechtigt ſey, ihrem eigenen abgeſonderten Intereſſe hartnäckig zu folgen, und, nach der Canonik des Epicurs, alles als leere Vernünfteley auszuſchlagen, was ſeine objective Realität nicht durch augenſcheinliche in der Erfahrung aufzuſtellende Beyſpiele beglaubigen kann, wenn es gleich noch ſo ſehr mit dem Intereſſe des practiſchen (reinen) Gebrauchs verwebt, an ſich auch der theoretiſchen nicht widerſprechend wäre, blos weil es wirklich ſo fern dem Intereſſe der ſpeculativen Vernunft Abbruch thut, daß es die Grenzen, die dieſe ſich ſelbſt geſetzt, aufhebt, und ſie allem Unſinn oder Wahnſinn der Einbildungskraft preisgiebt.

In der That, ſo fern practiſche Vernunft als pathologiſch bedingt, d. i. das Intereſſe der Neigungen unter dem ſinnlichen Princip der Glückſeligkeit blos verwaltend, zum Grunde gelegt würde, ſo ließe ſich dieſe Zumuthung an die ſpeculative Vernunft gar nicht thun. Mahomets Paradies, oder der Teoſophen und Myſtiker ſchmelzende Vereinigung mit der Gottheit, ſo wie jedem ſein Sinn ſteht, würden der Vernunft ihre

Ungeheuer aufdringen, und es wäre eben so gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereyen preiszugeben. Allein wenn reine Vernunft für sich practisch seyn kann und es wirklich ist, wie das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes es ausweiset, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sey in theoretischer oder practischer Absicht, nach Principien a priori urtheilt, und da ist es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen daß sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, so bald sie unabtrennlich zum practischen Interesse der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen, und sie, mit allem was sie als speculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse; doch sich bescheidend, daß dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nemlich practischen, Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung des speculativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist.

In der Verbindung also der reinen speculativen mit der reinen practischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nemlich, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig,

liebig, ſondern a priori auf der Vernunft ſelbſt gegründet, mithin nothwendig ſey. Denn es würde ohne dieſe Unterordnung ein Widerſtreit der Vernunft mit ihr ſelbſt entſtehen; weil, wenn ſie einander blos beygeordnet (coordinirt) wären, die erſtere für ſich ihre Grenze enge verſchließen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, dieſe aber ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen, und, wo es ihr Bedürfniß erheiſcht, jene innerhalb der ihrigen mit zu befaſſen ſuchen würde. Der ſpeculativen Vernunft aber untergeordnet zu ſeyn, und alſo die Ordnung umzukehren, kann man der reinen practiſchen gar nicht zumuthen, weil alles Intereſſe zuletzt practiſch iſt, und ſelbſt das der ſpeculativen Vernunft nur bedingt und im practiſchen Gebrauche allein vollſtändig iſt.

IV.

Die Unſterblichkeit der Seele, als ein Poſtulat der reinen practiſchen Vernunft.

Die Bewirkung des höchſten Guts in der Welt iſt das nothwendige Object eines durchs moraliſche Geſetz beſtimmbaren Willens. In dieſem aber iſt die völlige Angemeſſenheit der Geſinnungen zum moraliſchen Geſetze die oberſte Bedingung des höchſten Guts. Sie muß alſo eben ſowol möglich ſeyn, als ihr Object, weil

ſie

ſie in demſelben Gebote dieſes zu befördern enthalten iſt. Die völlige Angemeſſenheit des Willens aber zum moraliſchen Geſetze iſt Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Weſen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpuncte ſeines Daſeyns, fähig iſt. Da ſie indeſſen gleichwol als practiſch nothwendig gefodert wird, ſo kann ſie nur in einem ins Unendliche gehenden Progreſſus zu jener völligen Angemeſſenheit angetroffen werden, und es iſt, nach Principien der reinen practiſchen Vernunft, nothwendig, eine ſolche practiſche Fortſchreitung als das reale Object unſeres Willens anzunehmen.

Dieſer unendliche Progreſſus iſt aber nur unter Vorausſetzung einer ins Unendliche fortdaurenden Exiſtenz und Perſönlichkeit deſſelben vernünftigen Weſens (welche man die Unſterblichkeit der Seele nennt,) möglich. Alſo iſt das höchſte Gut, practiſch, nur unter der Vorausſetzung der Unſterblichkeit der Seele möglich; mithin dieſe, als unzertrennlich mit dem moraliſchen Geſetz verbunden, ein Poſtulat der reinen practiſchen Vernunft (worunter ich einen theoretiſchen, als ſolchen aber nicht erweislichen Satz verſtehe, ſo fern er einem a priori unbedingt geltenden practiſchen Geſetze unzertrennlich anhängt).

Der Satz von der moraliſchen Beſtimmung unſerer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortſchritte zur völligen Angemeſſenheit mit dem

Sitten-

Sittengeſetze gelangen zu können, iſt von dem größten Nutzen, nicht blos in Rückſicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der ſpeculativen Vernunft, ſondern auch in Anſehung der Religion. In Ermangelung deſſelben wird entweder das moraliſche Geſetz von ſeiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man es ſich als nachſichtlich, (indulgent) und ſo unſerer Beſchaffenheit angemeſſen, verkünſtelt, oder auch ſeinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Beſtimmung, nemlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, ſpannt, und ſich in ſchwärmende, dem Selbſterkenntniß ganz widerſprechende theoſophiſche Träume verliert, durch welches beides das unaufhörliche Streben zur pünctlichen und durchgängigen Befolgung eines ſtrengen unnachſichtlichen, dennoch aber nicht idealiſchen, ſondern wahren Vernunftgebots, nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Weſen iſt nur der Progreſſus ins Unendliche, von niederen zu den höheren Stufen der moraliſchen Vollkommenheit, möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts iſt, ſieht, in dieſer für uns endloſen Reihe, das Ganze der Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze, und die Heiligkeit, die ſein Gebot unnachlaßlich fodert, um ſeiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchſten Gute beſtimmt, gemäß zu ſeyn, iſt in einer einzigen intellectuellen Anſchauung des Daſeyns vernünftiger Weſen

ganz

ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewußtseyn seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralischbesseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen, *) und so, zwar niemals hier, oder

in

*) Die Ueberzeugung von der Unwandelbarkeit seiner Gesinnung im Fortschritte zum Guten, scheint gleichwol auch einem Geschöpfe für sich unmöglich zu seyn. Um deswillen läßt die christliche Religionslehre sie auch von demselben Geiste, der die Heiligung, d. i. diesen festen Vorsatz und mit ihm das Bewußtseyn der Beharrlichkeit im moralischen Progressus, wirkt, allein abstammen. Aber auch natürlicher Weise darf derjenige, der sich bewußt ist, einen langen Theil seines Lebens bis zu Ende desselben, im Fortschritte zum Bessern, und zwar aus ächten moralischen Bewegungsgründen, angehalten zu haben, sich wol die tröstende Hoffnung, wenn gleich nicht Gewißheit, machen, daß er, auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz, bey diesen Grundsätzen beharren werde, und, wiewol er in seinen eigenen Augen hier nie gerechtfertigt ist, noch, bey dem verhofften künftigen Anwachs einer Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch seiner Pflichten, es jemals hoffen darf, dennoch in diesem Fortschritte, der, ob er zwar ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betrifft, dennoch für Gott als Besitz gilt, eine Aussicht in eine seelige Zukunft haben; denn dieses ist der Ausdruck, dessen sich die Vernunft bedient, um ein von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängiges vollständiges Wohl zu bezeichnen, welches eben so,

wie

in irgend einem abſehlichen künftigen Zeitpuncte ſeines Daſeyns, ſondern nur in der (Gott allein überſehbaren) Unendlichkeit ſeiner Fortdauer dem Willen deſſelben (ohne Nachſicht oder Erlaſſung, welche ſich mit der Gerechtigkeit nicht zuſammenreimt) völlig adäquat zu ſeyn.

V.

Das Daſeyn Gottes, als ein Poſtulat der reinen practiſchen Vernunft.

Das moraliſche Geſetz führte in der vorhergehenden Zergliederung zur practiſchen Aufgabe, welche, ohne allen Beytritt ſinnlicher Triebfedern, blos durch reine Vernunft vorgeſchrieben wird, nemlich der nothwendigen Vollſtändigkeit des erſten und vornehmſten Theils des höchſten Guts, der Sittlichkeit, und, da dieſe nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöſet werden kann, zum Poſtulat der Unſterblichkeit. Eben dieſes Geſetz muß auch zur Möglichkeit des zweyten Elements des höchſten Guts, nemlich der jener Sittlichkeit angemeſſenen Glückſeligkeit, eben ſo uneigennützig, wie

wie Heiligkeit eine Idee iſt, welche nur in einem unendlichen Progreſſus und deſſen Totalität enthalten ſeyn kann, mithin vom Geſchöpfe niemals völlig erreicht wird.

wie vorher, aus bloßer unparteyischer Vernunft, nemlich auf die Voraussetzung des Daseyns einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, d. i. die Existenz Gottes, als zur Möglichkeit des höchsten Guts (welches Object unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft nothwendig verbunden ist) nothwendig gehörig, postuliren. Wir wollen diesen Zusammenhang überzeugend darstellen.

Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freyheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig seyn sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur seyn, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen practischen Grundsätzen

ſätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einſtimmig machen kann Gleichwol wird in der practiſchen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der nothwendigen Bearbeitung zum höchſten Gute, ein ſolcher Zuſammenhang als nothwendig poſtulirt: wir ſollen das höchſte Gut (welches alſo doch möglich ſeyn muß) zu befördern ſuchen. Alſo wird auch das Daſeyn einer von der Natur unterſchiedenen Urſache der geſammten Natur, welche den Grund dieſes Zuſammenhanges, nemlich der genauen Uebereinſtimmung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, poſtulirt. Dieſe oberſte Urſache aber ſoll den Grund der Uebereinſtimmung der Natur nicht blos mit einem Geſetze des Willens der vernünftigen Weſen, ſondern mit der Vorſtellung dieſes Geſetzes, ſo fern dieſe es ſich zum oberſten Beſtimmungsgrunde des Willens ſetzen, alſo nicht blos mit den Sitten der Form nach, ſondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derſelben, d. i. mit ihrer moraliſchen Geſinnung enthalten. Alſo iſt das höchſte Gut in der Welt nur möglich, ſo fern eine oberſte der Natur angenommen wird, die eine der moraliſchen Geſinnung gemäße Cauſalität hat. Nun iſt ein Weſen, das der Handlungen nach der Vorſtellung von Geſetzen fähig iſt, eine Intelligenz (vernünftig Weſen) und die Cauſalität eines ſolchen Weſens nach dieſer Vorſtellung der Geſetze ein Wille deſſelben. Alſo iſt die oberſte Urſache der Natur, ſo fern ſie zum höchſten Gute voraus-

gesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nemlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniß, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseyns Gottes statt findet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen.

Hier ist nun wohl zu merken, daß diese moralische Nothwendigkeit subjectiv, d. i. Bedürfniß, und nicht objectiv, d. i. selbst Pflicht sey; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses blos den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht). Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseyns Gottes, als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt, nothwendig sey (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst). Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postulirt werden kann,

die

die aber unſere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Vorausſetzung einer höchſten Intelligenz, deren Daſeyn anzunehmen alſo mit dem Bewußtſeyn unſerer Pflicht verbunden iſt, obzwar dieſe Annehmung ſelbſt für die theoretiſche Vernunft gehört, in Anſehung deren allein ſie als Erklärungsgrund betrachtet, Hypotheſe, in Beziehung aber auf die Verſtändlichkeit eines uns doch durchs moraliſche Geſetz aufgegebenen Objects (des höchſten Guts), mithin eines Bedürfniſſes in practiſcher Abſicht, Glaube, und zwar reiner Vernunftglaube, heißen kann, weil blos reine Vernunft (ſowol ihrem theoretiſchen als practiſchen Gebrauche nach) die Quelle iſt, daraus er entſpringt.

Aus dieſer Deduction wird es nunmehr begreiflich, warum die griechiſchen Schulen zur Auflöſung ihres Problems von der practiſchen Möglichkeit des höchſten Guts niemals gelangen konnten; weil ſie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menſchen von ſeiner Freyheit macht, zum einzigen und für ſich allein zureichenden Grunde derſelben machten, ohne, ihrem Bedünken nach, das Daſeyn Gottes dazu zu bedürfen. Zwar thaten ſie daran recht, daß ſie das Princip der Sitten unabhängig von dieſem Poſtulat, für ſich ſelbſt, aus dem Verhältniß der Vernunft allein zum Willen, feſtſetzten, und es mithin zur oberſten practiſchen Bedingung des höchſten Guts machten; es war aber darum nicht die ganze Bedingung der Möglichkeit

desselben. Die Epikuräer hatten nun zwar ein ganz falsches Princip der Sitten zum obersten angenommen, nemlich das der Glückseligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl, nach jedes seiner Neigung, für ein Gesetz untergeschoben: aber darin verfuhren sie doch consequent genug, daß sie ihr höchstes Gut eben so, nemlich der Niedrigkeit ihres Grundsatzes proportionirlich, abwürdigten, und keine größere Glückseligkeit erwarteten, als die sich durch menschliche Klugheit (wozu auch Enthaltsamkeit und Mäßigung der Neigungen gehört) erwerben läßt, die, wie man weiß, kümmerlich genug und nach Umständen sehr verschiedentlich, ausfallen muß; die Ausnahmen, welche ihre Maximen unaufhörlich einräumen mußten, und die sie zu Gesetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet. Die Stoiker hatten dagegen ihr oberstes practisches Princip, nemlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem Leben völlig erreichbar vorstelleten, nicht allein das moralische Vermögen des Menschen, unter dem Namen eines Weisen, über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt, und etwas, das aller Menschenkenntniß widerspricht, angenommen, sondern auch, vornemlich das zweyte zum höchsten Gut gehörige Bestandstück, nemlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens

wol-

wollen gelten laſſen, ſondern ihren Weiſen, gleich einer Gottheit, im Bewußtſeyn der Vortrefflichkeit ſeiner Perſon, von der Natur (in Abſicht auf ſeine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem ſie ihn zwar Uebeln des Lebens ausſetzten, aber nicht unterwarfen, (zugleich auch als frey vom Böſen darſtelleten) und ſo wirklich das zweyte Element des höchſten Guts, eigene Glückſeligkeit wegließen, indem ſie es blos im Handeln und der Zufriedenheit mit ſeinem perſönlichen Werthe ſetzten, und alſo im Bewußtſeyn der ſittlichen Denkungsart mit eingeſchloſſen, worin ſie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können.

Die Lehre des Chriſtenthums*), wenn man ſie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in

*) Man hält gemeiniglich dafür, die chriſtliche Vorſchrift der Sitten habe in Anſehung ihrer Reinigkeit vor dem moraliſchen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterſchied beider iſt doch ſehr ſichtbar. Das ſtoiſche Syſtem machte das Bewußtſeyn der Seelenſtärke zum Angel, um den ſich alle ſittliche Geſinnungen wenden ſollten, und, ob die Anhänger deſſen zwar von Pflichten redeten, auch ſie ganz wohl beſtimmeten, ſo ſetzten ſie doch die Triebfeder und den eigentlichen Beſtimmungsgrund des Willens, in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrige und nur durch Seelenſchwäche machthabende Triebfedern der Sinne. Tugend war alſo bey ihnen ein gewiſſer Heroism des über thieriſche Natur des Menſchen ſich erhebenden Weiſen, der ihm ſelbſt genug iſt, andern zwar Pflichten vorträgt, ſelbſt aber über ſie erhoben, und keiner Verſuchung zu

dieſem Stücke einen Begriff des höchſten Guts (des Reichs Gottes), der allein der ſtrengſten Foderung der practi-

Uebertretung des ſittlichen Geſetzes unterworfen iſt. Dieſes alles aber konnten ſie nicht thun, wenn ſie ſich dieſes Geſetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorſchrift des Evangelii thut, vorgeſtellt hätten. Wenn ich unter einer Idee eine Vollkommenheit verſtehe, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, ſo ſind die moraliſchen Ideen darum nichts Ueberſchwengliches, d. i. dergleichen, wovon wir auch nicht einmal den Begriff hinreichend beſtimmen könnten, oder von dem es ungewiß iſt, ob ihm überall ein Gegenſtand correſpondire, wie die Ideen der ſpeculativen Vernunft, ſondern dienen, als Urbilder der practiſchen Vollkommenheit, zur unentbehrlichen Richtſchnur des ſittlichen Verhaltens, und zugleich zum Maaßſtabe der Vergleichung. Wenn ich nun die chriſtliche Moral von ihrer philoſophiſchen Seite betrachte, ſo würde ſie, mit den Ideen der griechiſchen Schulen verglichen, ſo erſcheinen: Die Ideen der Cyniker, der Epikuräer, der Stoiker und des Chriſten, ſind: die Natureinfalt, die Klugheit, die Weisheit und die Heiligkeit. In Anſehung des Weges, dazu zu gelangen, unterſchieden ſich die griechiſchen Philoſophen ſo von einander, daß die Cyniker dazu den gemeinen Menſchenverſtand, die andern nur den Weg der Wiſſenſchaft, beide alſo doch bloßen Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend fanden. Die chriſtliche Moral, weil ſie ihre Vorſchrift (wie es auch ſeyn muß) ſo rein und unnachſichtlich einrichtet, benimmt dem Menſchen das Zutrauen, wenigſtens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu ſeyn, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir ſo gut handeln, als in unſerem Vermögen iſt, wir hoffen können, daß, was nicht in unſerm Vermögen iſt, uns anderweitig werde zu ſtatten kommen, wir mögen nun wiſſen, auf welche Art, oder nicht. Ariſtoteles und Plato unterſchieden ſich nur in Anſehung des Urſprungs unſerer ſittlichen Begriffe.

practiſchen Vernunft ein Gnüge thut. Das moraliſche Geſetz iſt heilig (unnachſichtlich) und fodert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moraliſche Vollkommenheit, zu welcher der Menſch gelangen kann, immer nur Tugend iſt, d. i. geſetzmäßige Geſinnung aus Achtung fürs Geſetz, folglich Bewußtſeyn eines continuirlichen Hanges zur Uebertretung, wenigſtens Unlauterkeit d. i. Beymiſchung vieler unächter (nicht moraliſcher) Bewegungsgründe zur Befolgung des Geſetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbſtſchätzung, und alſo in Anſehung der Heiligkeit, welche das chriſtliche Geſetz fodert, nichts als Fortſchritt ins Unendliche dem Geſchöpfe übrig läßt, eben daher aber auch daſſelbe zur Hoffnung ſeiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der Werth einer dem moraliſchen Geſetze völlig angemeſſenen Geſinnung iſt unendlich; weil alle mögliche Glückſeligkeit, im Urthelle eines weiſen und alles vermögenden Austheilers derſelben, keine andere Einſchränkung hat, als den Mangel der Angemeſſenheit vernünftiger Weſen an ihrer Pflicht. Aber das moraliſche Geſetz für ſich verheißt doch keine Glückſeligkeit; denn dieſe iſt, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung deſſelben nicht nothwendig verbunden. Die chriſtliche Sittenlehre ergänzt nun dieſen Mangel (des zweyten unentbehrlichen Beſtandſtücks des höchſten Guts) durch die Darſtellung der Welt, darin vernünftige Weſen ſich dem ſittlichen Geſetze von ganzer Seele

weihen, als eines Reichs Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht. Die Heiligkeit der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionirte Wohl aber, die Seligkeit, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt; weil jene immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande seyn muß, und das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und nothwendig ist. Diese aber in dieser Welt, unter dem Namen der Glückseligkeit, gar nicht erreicht werden kann, (so viel auf unser Vermögen ankommt) und daher lediglich zum Gegenstande der Hoffnung gemacht wird. Diesem ungeachtet ist das christliche Princip der Moral selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie) sondern Autonomie der reinen practischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntniß Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derselben macht, und selbst die eigentliche Triebfeder zu Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letztern allein besteht.

Auf

Auf ſolche Weiſe führt das moraliſche Geſetz durch den Begriff des höchſten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen practiſchen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkührliche für ſich ſelbſt zufällige Verordnungen, eines fremden Willens, ſondern als weſentlicher Geſetze eines jeden freyen Willens für ſich ſelbſt, die aber dennoch als Gebote des höchſten Weſens angeſehen werden müſſen, weil wir nur von einem moraliſch - vollkommenen, (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen, das höchſte Gut, welches zum Gegenſtande unſerer Beſtrebung zu ſetzen uns das moraliſche Geſetz zur Pflicht macht, und alſo durch Uebereinſtimmung mit dieſem Willen dazu zu gelangen hoffen können. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und blos auf Pflicht gegründet; ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn ſie zu Principien werden, den ganzen moraliſchen Werth der Handlungen vernichten. Das moraliſche Geſetz gebietet, das höchſte mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenſtande alles Verhaltens zu machen. Dieſes aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Uebereinſtimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers, und, obgleich in dem Begriffe des höchſten Guts, als dem eines Ganzen, worin die größte Glückſeligkeit mit dem größten

Maaße sittlicher (in Geschöpfen möglicher) Vollkommenheit, als in der genauesten Proportion verbunden vorgestellt wird, meine eigene Glückseligkeit mit enthalten ist: so ist doch nicht sie, sondern das moralische Gesetz (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen darnach auf Bedingungen strenge einschränkt) der Bestimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchsten Guts angewiesen wird.

Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur denn, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maaße theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu seyn.

Würdig ist jemand des Besitzes einer Sache, oder eines Zustandes, wenn, daß er in diesem Besitze sey, mit dem höchsten Gute zusammenstimmt. Man kann jetzt leicht einsehen, daß alle Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankomme, weil dieses im Begriffe des höchsten Guts die Bedingung des übrigen, (was zum Zustande gehört) nemlich des Antheils an Glückseligkeit ausmacht. Nun folgt hieraus: daß man die Moral an sich niemals als Glückseligkeitslehre behandeln müsse, d. i. als eine Anweisung der Glückseligkeit theilhaftig zu werden; denn sie hat es lediglich mit der

Ver-

Vernunftbedingung (conditio ſine qua non) der letzteren, nicht mit einem Erwerbmittel derſelben zu thun. Wenn ſie aber (die blos Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünſchen Maaßregeln an die Hand giebt,) vollſtändig vorgetragen worden: alsdenn allererſt kann, nachdem der ſich auf ein Geſetz gründende moraliſche Wunſch das höchſte Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen), der vorher keiner eigennützigen Seele aufſteigen konnte, erweckt, und ihm zum Behuf der Schritt zur Religion geſchehen iſt, dieſe Sittenlehre auch Glückſeligkeitslehre genannt werden, weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererſt anhebt.

Auch kann man hieraus erſehen: daß, wenn man nach dem letzten Zwecke Gottes in Schöpfung der Welt frägt, man nicht die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen in ihr, ſondern das höchſte Gut nennen müſſe, welches jenem Wunſche dieſer Weſen noch eine Bedingung, nemlich die der Glückſeligkeit würdig zu ſeyn, d. i. die Sittlichkeit eben derſelben vernünftigen Weſen, hinzufügt, die allein den Maaßſtab enthält, nach welchem ſie allein der erſteren, durch die Hand eines weiſen Urhebers, theilhaftig zu werden hoffen können. Denn, da Weisheit, theoretiſch betrachtet, Erkenntniß des höchſten Guts, und practiſch, die Angemeſſenheit des Willens zum höchſten Gute bedeutet, ſo kann man einer höchſten ſelbſtſtändigen Weisheit nicht einen Zweck beylegen, der blos

auf

auf Gütigkeit gegründet wäre. Denn dieser ihre Wirkung (in Ansehung der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen) kann man nur unter den einschränkenden Bedingungen der Uebereinstimmung mit der Heiligkeit *) seines Willens, als dem höchsten ursprünglichen Gute angemessen, denken. Daher diejenige, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes (vorausgesetzt, daß man diese nicht anthropomorphistisch, als Neigung gepriesen zu werden, denkt,) setzten, wol den besten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine

*) Hiebey, und um das Eigenthümliche dieser Begriffe kenntlich zu machen, merke ich nur noch an: daß, da man Gott verschiedene Eigenschaften beylegt, deren Qualität man auch den Geschöpfen angemessen findet, nur daß sie dort zum höchsten Grade erhoben werden, z. B. Macht, Wissenschaft, Gegenwart, Güte ꝛc. unter den Benennungen der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart, der Allgütigkeit ꝛc. es doch drey giebt, die ausschließungsweise, und doch ohne Beysatz von Größe, Gott beygelegt werden, und die insgesamt moralisch sind. Er ist der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weise; weil diese Begriffe schon die Uneingeschränktheit bey sich führen. Nach der Ordnung derselben ist er denn also auch der heilige Gesetzgeber (und Schöpfer) der gütige Regierer (und Erhalter) und der gerechte Richter. Drey Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzu fügen.

ſeine herrliche Anſtalt dazu kommt, eine ſolche ſchöne Ordnung mit angemeſſener Glückſeligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menſchliche Art zu reden,) liebenswürdig macht, ſo iſt er durch das erſtere ein Gegenſtand der Anbetung (Adoration). Selbſt Menſchen können ſich durch Wohlthun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, ſo daß die größte Wohlthätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, daß ſie nach Würdigkeit ausgeübt wird.

Daß, in der Ordnung der Zwecke, der Menſch (mit ihm jedes vernünftige Weſen) Zweck an ſich ſelbſt ſey, d. i. niemals blos als Mittel von jemanden (ſelbſt nicht von Gott) ohne zugleich hiebey ſelbſt Zweck zu ſeyn, könne gebraucht werden, daß alſo die Menſchheit in unſerer Perſon uns ſelbſt heilig ſeyn müſſe, folgt nunmehr von ſelbſt, weil er das Subject des moraliſchen Geſetzes, mithin deſſen iſt, was an ſich heilig iſt, um deſſen willen und in Einſtimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieſes moraliſche Geſetz gründet ſich auf der Autonomie ſeines Willens, als eines freyen Willens, der nach ſeinen allgemeinen Geſetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muß einſtimmen können, welchem er ſich unterwerfen ſoll.

VI.

VI.

Ueber die Postulate der reinen practischen Vernunft überhaupt.

Sie gehen alle vom Grundsatze der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft mittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille eben dadurch, daß er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese nothwendige Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fodert. Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig practischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntniß, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Practische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte.

Diese Postulate sind die der Unsterblichkeit, der Freyheit, positiv betrachtet, (als der Causalität eines Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehört,) und des Daseyns Gottes. Das erste fließt aus der practisch nothwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das zweyte aus der nothwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens, nach dem

Geſetze einer intelligibelen Welt, d. i. der Freyheit; das dritte aus der Nothwendigkeit der Bedingung zu einer ſolchen intelligibelen Welt, um das höchſte Gut zu ſeyn, durch die Vorausſetzung des höchſten ſelbſtſtändigen Guts, d. i. des Daſeyns Gottes.

Die durch die Achtung fürs moraliſche Geſetz nothwendige Abſicht aufs höchſte Gut und daraus fließende Vorausſetzung der objectiven Realität deſſelben, führt alſo durch Poſtulate der practiſchen Vernunft zu Begriffen, welche die ſpeculative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, ſie aber nicht auflöſen konnte. Alſo 1. zu derjenigen, in deren Auflöſung die letztere nichts, als Paralogismen begehen konnte, (nemlich der Unſterblichkeit) weil es ihr am Merkmale der Beharrlichkeit fehlete, um den pſychologiſchen Begriff eines letzten Subjects, welcher der Seele im Selbſtbewußtſeyn nothwendig beygelegt wird, zur realen Vorſtellung einer Subſtanz zu ergänzen, welches die practiſche Vernunft, durch das Poſtulat, einer zur Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze im höchſten Gute, als dem ganzen Zwecke der practiſchen Vernunft, erforderlichen Dauer, ausrichtet. 2. Führt ſie zu dem, wovon die ſpeculative Vernunft nichts als Antinomie enthielt, deren Auflöſung ſie nur auf einem problematiſch zwar denkbaren, aber ſeiner objectiven Realität nach für ſie nicht erweislichen und beſtimmbaren Begriffe gründen konnte, nemlich die coſmologiſche Idee

einer

einer intelligibelen Welt und das Bewußtseyn unseres Daseyns in derselben, vermittelst des Postulats der Freyheit, (deren Realität sie durch das moralische Gesetz darlegt, und mit ihm zugleich das Gesetz einer intelligibelen Welt, worauf die speculative nur hinweisen, ihren Begriff aber nicht bestimmen konnte). 3. Verschafft sie dem, was speculative Vernunft zwar denken, aber als bloßes transscendentales Ideal unbestimmt lassen mußte, dem theologischen Begriffe des Urwesens, Bedeutung, (in practischer Absicht, d. i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objects eines durch jenes Gesetz bestimmten Willens,) als dem obersten Princip des höchsten Guts in einer intelligibelen Welt, durch gewalthabende moralische Gesetzgebung in derselben.

Wird nun aber unser Erkenntniß auf solche Art durch reine practische Vernunft wirklich erweitert, und ist das, was für die speculative transscendent war, in der practischen imманent? Allerdings, aber nur in practischer Absicht. Denn wir erkennen zwar dadurch weder unserer Seele Natur, noch die intelligibele Welt, noch das höchste Wesen, nach dem, was sie an sich selbst sind, sondern haben nur die Begriffe von ihnen im practischen Begriffe des höchsten Guts vereinigt, als dem Objecte unseres Willens, und völlig a priori, durch keine Vernunft, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes, und auch blos in Beziehung auf dasselbe, in Ansehung des Objects, das es gebietet.

Wie

Wie aber auch nur die Freyheit möglich ſey, und wie man ſich dieſe Art von Cauſalität theoretiſch und poſitiv vorzuſtellen habe, wird dadurch nicht eingeſehen, ſondern nur, daß eine ſolche ſey, durchs moraliſche Geſetz und zu deſſen Behuf poſtulirt. So iſt es auch mit den übrigen Ideen bewandt, die nach ihrer Möglichkeit kein menſchlicher Verſtand jemals ergründen, aber auch, daß ſie nicht wahre Begriffe ſind, keine Sophiſterey der Ueberzeugung, ſelbſt des gemeinſten Menſchen, jemals entreißen wird.

VII.

Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft, in practiſcher Abſicht, ohne damit ihr Erkenntniß, als ſpeculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich ſey?

Wir wollen dieſe Frage, um nicht zu abſtract zu werden, ſofort in Anwendung auf den vorliegenden Fall beantworten. — Um ein reines Erkenntniß practiſch zu erweitern, muß eine Abſicht a priori gegeben ſeyn, d. i. ein Zweck, als Object (des Willens), welches, unabhängig von allen theologiſchen Grundſätzen, durch einen den Willen unmittelbar beſtimmenden (categoriſchen) Imperativ, als practiſch-nothwendig vorgeſtellt wird, und das iſt hier das höchſte Gut. Dieſes iſt aber nicht möglich, ohne drey theoretiſche Begriffe (für die ſich, weil ſie bloße reine Vernunftbegriffe ſind,

keine correſpondirende Anſchauung, mithin, auf dem theoretiſchen Wege, keine objective Realität finden läßt,) vorauszuſetzen; nemlich Freyheit, Unſterblichkeit, und Gott. Alſo wird durchs practiſche Geſetz, welches die Exiſtenz des höchſten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objecte der reinen ſpeculativen Vernunft, die objective Realität, welche dieſe ihnen nicht ſichern könnte, poſtulirt; wodurch denn die theoretiſche Erkenntniß der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber blos darin beſteht, daß jene für ſie ſonſt problematiſche (blos denkbare) Begriffe, jetzt aſſertoriſch für ſolche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen, weil practiſche Vernunft die Exiſtenz derſelben zur Möglichkeit ihres, und zwar practiſch-ſchlechthin nothwendigen, Objects des höchſten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretiſche dadurch berechtigt wird, ſie vorauszuſetzen. Dieſe Erweiterung der theoretiſchen Vernunft iſt aber keine Erweiterung der Speculation, d. i. um in theoretiſcher Abſicht nunmehr einen poſitiven Gebrauch davon zu machen. Denn da nichts weiter durch practiſche Vernunft hiebey geleiſtet worden, als daß jene Begriffe real ſind, und wirklich ihre (mögliche) Objecte haben, dabey aber uns nichts von Anſchauung derſelben gegeben wird, (welches auch nicht gefodert werden kann,) ſo iſt kein ſynthetiſcher Satz durch dieſe eingeräumte Realität derſelben möglich. Folglich hilft

uns

uns dieſe Eröffnung nicht im mindeſten in ſpeculativer Abſicht, wol aber in Anſehung des practiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft, zur Erweiterung dieſes unſeres Erkenntniſſes. Die obige drey Ideen der ſpeculativen Vernunft ſind an ſich noch keine Erkenntniſſe; doch ſind es (transſcendente) Gedanken, in denen nichts Unmögliches iſt. Nun bekommen ſie durch ein apodictiſches practiſches Geſetz, als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit deſſen, was dieſes ſich zum Objecte zu machen gebietet, objective Realität, d. i. wir werden durch jenes angewieſen, daß ſie Objecte haben, ohne doch, wie ſich ihr Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können, und das iſt auch noch nicht Erkenntniß dieſer Objecte, denn man kann das durch gar nichts über ſie ſynthetiſch urtheilen, noch die Anwendung derſelben theoretiſch beſtimmen, mithin von ihnen gar keinen theoretiſchen Gebrauch der Vernunft machen, als worin eigentlich alle ſpeculative Erkenntniß derſelben beſteht. Aber dennoch ward das theoretiſche Erkenntniß, zwar nicht dieſer Objecte, aber der Vernunft überhaupt, dadurch ſo fern erweitert, daß durch die practiſchen Poſtulate jenen Ideen doch Objecte gegeben wurden, indem ein blos problematiſcher Gedanke dadurch allererſt objective Realität bekam. Alſo war es keine Erweiterung der Erkenntniß von gegebenen überſinnlichen Gegenſtänden, aber doch eine Erweiterung der theoretiſchen Vernunft und

der Erkenntniß derſelben in Anſehung des Ueberſinnlichen überhaupt, ſo fern als ſie genöthigt wurde, daß es ſolche Gegenſtände gebe, einzuräumen, ohne ſie doch näher beſtimmen, mithin dieſes Erkenntniß von den Objecten (die ihr nunmehr aus practiſchem Grunde, und auch nur zum practiſchen Gebrauche, gegeben worden,) ſelbſt erweitern zu können, welchen Zuwachs alſo die reine theoretiſche Vernunft, für die alle jene Ideen transſcendent und ohne Object ſind, lediglich ihrem reinen practiſchen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden ſie immanent und conſtitutiv, indem ſie Gründe der Möglichkeit ſind. Das nothwendige Object der reinen practiſchen Vernunft (das höchſte Gut) wirklich zu machen, da ſie, ohne dies, tranſcendent und blos regulative Principien der ſpeculativen Vernunft ſind, die ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen, ſondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollſtändigkeit zu näheren, auferlegen. Iſt aber die Vernunft einmal im Beſitze dieſes Zuwachſes, ſo wird ſie, als ſpeculative Vernunft, (eigentlich nur zur Sicherung ihres practiſchen Gebrauchs) negativ, d. i. nicht erweiternd, ſondern läuternd, mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerſeits den Anthropomorphism als den Quell der Superſtition, oder ſcheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeynte Erfahrung, andererſeits den Fanaticism, der ſie durch überſinnliche Anſchauung oder dergleichen

gleichen Gefühle verſpricht, abzuhalten; welches alles Hinderniſſe des praktiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft ſind, deren Abwehrung alſo zu der Erweiterung unſerer Erkenntniß in praktiſcher Abſicht allerdings gehört, oder daß es dieſer widerſpricht, zugleich zu geſtehen, daß die Vernunft in ſpeculativer Abſicht dadurch im mindeſten nichts gewonnen habe.

Zu jedem Gebrauche der Vernunft in Anſehung eines Gegenſtandes werden reine Verſtandesbegriffe (Categorien) erfodert, ohne die kein Gegenſtand gedacht werden kann. Dieſe können zum theoretiſchen Gebrauche der Vernunft, d. i. zu dergleichen Erkenntniß nur angewandt werden, ſo fern ihnen zugleich Anſchauung (die jederzeit ſinnlich iſt) untergelegt wird, und alſo blos, um durch ſie ein Object möglicher Erfahrung vorzuſtellen. Nun ſind hier aber Ideen der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können, das, was ich durch Categorien denken müßte, um es zu erkennen. Allein es iſt hier auch nicht um das theoretiſche Erkenntniß der Objecte dieſer Ideen, ſondern nur darum, daß ſie überhaupt Objecte haben, zu thun. Dieſe Realität verſchafft reine practiſche Vernunft, und hiebey hat die theoretiſche Vernunft nichts weiter zu thun, als jene Objecte durch Categorien blos zu denken, welches, wie wir ſonſt deutlich gewieſen haben, ganz wohl, ohne Anſchauung (weder ſinnliche, noch überſinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Ca-

tegorien im reinen Verstande unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben, und sie immer nur ein Object überhaupt bedeuten, auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag. Nun ist den Categorien, so fern sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Object in der Anschauung zu geben möglich; es ist ihnen aber doch, daß ein solches wirklich sey, mithin die Categorie, als eine bloße Gedankenform, hier nicht leer sey, sondern Bedeutung habe, durch ein Object, welches die practische Vernunft im Begriffe des höchsten Guts ungezweifelt darbietet, die Realität der Begriffe, die zum Behuf der Möglichkeit des höchsten Guts gehören, hinreichend gesichert, ohne gleichwol durch diesen Zuwachs die mindeste Erweiterung des Erkenntnisses nach theoretischen Grundsätzen zu bewirken.

* * *

Wenn, nächstdem, diese Ideen von Gott, einer intelligibelen Welt (dem Reiche Gottes) und der Unsterblichkeit durch Prädicate bestimmt werden, die von unserer eigenen Natur hergenommen sind, so darf man diese Bestimmung weder als Versinnlichung jener reinen Vernunftideen (Anthropomorphismen), noch als überschwengliches Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände ansehen; denn diese Prädicate sind keine andere als

Ver-

Verſtand und Wille, und zwar ſo im Verhältniſſe gegen einander betrachtet, als ſie im moraliſchen Geſetze gedacht werden müſſen, alſo nur, ſo weit von ihnen ein reiner practiſcher Gebrauch gemacht wird. Von allem übrigen, was dieſen Begriffen pſychologiſch anhängt, d. i. ſo fern wir dieſe unſere Vermögen in ihrer Ausübung empiriſch beobachten, (z. B., daß der Verſtand des Menſchen diſcurſiv iſt, ſeine Vorſtellungen alſo Gedanken, nicht Anſchauungen ſind, daß dieſe in der Zeit auf einander folgen, daß ſein Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Exiſtenz ſeines Gegenſtandes behaftet iſt, u. ſ. w. welches im höchſten Weſen ſo nicht ſeyn kann,) wird alsdenn abſtrahirt, und ſo bleibt von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verſtandesweſen denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erfoderlich iſt, ſich ein moraliſch Geſetz zu denken, mithin zwar ein Erkenntniß Gottes, aber nur in practiſcher Beziehung, wodurch, wenn wir den Verſuch machen, es zu einem theoretiſchen zu erweitern, wir einen Verſtand deſſelben bekommen, der nicht denkt, ſondern anſchaut, einen Willen, der auf Gegenſtände gerichtet iſt, von deren Exiſtenz ſeine Zufriedenheit nicht im Mindeſten abhängt, (ich will nicht einmal der transſcendentalen Prädicate erwähnen, als z. B. eine Größe der Exiſtenz, d. i. Dauer, die aber nicht in der Zeit, als dem einzigen uns möglichen Mittel uns Daſeyn als Größe vorzuſtel-

len, statt findet,) lauter Eigenschaften, von denen wir uns gar keinen Begriff, zum Erkenntnisse des Gegenstandes tauglich, machen können, und dadurch belehrt werden, daß sie niemals zu einer Theorie von übersinnlichen Wesen gebraucht werden können, und also, auf dieser Seite, ein speculatives Erkenntniß zu gründen gar nicht vermögen, sondern ihren Gebrauch lediglich auf die Ausübung des moralischen Gesetzes einschränken.

Dieses letztere ist so augenscheinlich, und kann so klar durch die That bewiesen werden, daß man getrost alle vermeynte natürliche Gottesgelehrte (ein wunderlicher Name) *) auffodern kann, auch nur eine diesen ihren Gegenstand (über die blos ontologischen Prädicate hinaus) bestimmende Eigenschaft, etwa des Verstandes, oder des Willens, zu nennen, an der man nicht unwidersprechlich darthun könnte, daß, wenn man alles

*) Gelehrsamkeit ist eigentlich nur der Inbegriff historischer Wissenschaften. Folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein Gottesgelehrter heißen. Wollte man aber auch den, der im Besitze von Vernunftwissenschaften (Mathematik und Philosophie) ist, einen Gelehrten nennen, obgleich dieses schon der Wortbedeutung (als die jederzeit nur dasjenige, was man durchaus gelehret werden muß, und was man also nicht von selbst, durch Vernunft, erfinden kann, zur Gelehrsamkeit zählt,) widerstreiten würde: so möchte wol der Philosoph mit seiner Erkenntniß Gottes, als positiver Wissenschaft, eine zu schlechte Figur machen, um sich deshalb einen Gelehrten nennen zu lassen.

alles Anthropomorphiſtiſche davon abſondert, und nur das bloße Wort übrig bleibe, ohne damit den mindeſten Begriff verbinden zu können, dadurch eine Erweiterung der theoretiſchen Erkenntniß gehofft werden dürfte. In Anſehung des practiſchen aber bleibt uns von den Eigenſchaften eines Verſtandes und Willens doch noch der Begriff eines Verhältniſſes übrig, welchem das practiſche Geſetz (das gerade dieſes Verhältniß des Verſtandes zum Willen a priori beſtimmt) objective Realität verſchafft. Iſt dieſes nun einmal geſchehen, ſo wird dem Begriffe des Objects eines moraliſch beſtimmten Willens (dem des höchſten Guts) und mit ihm den Bedingungen ſeiner Möglichkeit, den Ideen von Gott, Freyheit und Unſterblichkeit, auch Realität, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moraliſchen Geſetzes (zu keinem ſpekulativen Behuf), gegeben.

Nach dieſen Erinnerungen iſt nun auch die Beantwortung der wichtigen Frage leicht zu finden: Ob der Begriff von Gott ein zur Phyſik (mithin auch zur Metaphyſik, als die nur die reinen Principien a priori der erſteren in allgemeiner Bedeutung enthält) oder ein zur Moral gehöriger Begriff ſey. Natureinrichtungen, oder deren Veränderung zu erklären, wenn man da zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, ſeine Zuflucht nimmt, iſt wenigſtens keine phyſiſche Erklärung, und überall ein Geſtändniß, man ſey mit ſeiner Philoſophie zu Ende; weil man genöthigt iſt, etwas, wovon

man sonst für sich keinen Begriff hat, anzunehmen, um sich von der Möglichkeit dessen, was man vor Augen sieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphysik aber von der Kenntniß dieser Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz durch sichere Schlüsse zu gelangen, ist darum unmöglich, weil wir diese Welt als das vollkommenste mögliche Ganze, mithin, zu diesem Behuf, alle mögliche Welten (um sie mit dieser vergleichen zu können) erkennen, mithin allwissend seyn müßten, um zu sagen, daß sie nur durch einen Gott (wie wir uns diesen Begriff denken müssen,) möglich war. Vollends aber die Existenz dieses Wesens aus bloßen Begriffen zu erkennen, ist schlechterdings unmöglich, weil ein jeder Existentialsatz, d. i. der, so von einem Wesen, von dem ich mir einen Begriff mache, sagt, daß es existire, ein synthetischer Satz ist, d. i. ein solcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und mehr von ihm sage, als im Begriffe gedacht war: nemlich daß diesem Begriffe im Verstande noch ein Gegenstand außer dem Verstande correspondirend gesetzt sey, welches offenbar unmöglich ist durch irgend einen Schluß herauszubringen. Also bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, zu diesem Erkenntnisse zu gelangen, da sie nemlich, als reine Vernunft, von dem obersten Princip ihres reinen practischen Gebrauchs ausgehend, (indem dieser ohnedem blos auf die Existenz von Etwas, als Folge der Vernunft, gerichtet ist,) ihr

Ob

Object beſtimmt. Und da zeigt ſich, nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nemlich der nothwendigen Richtung des Willens auf das höchſte Gut, die Nothwendigkeit, ein ſolches Urweſen, in Beziehung auf die Möglichkeit dieſes Guten in der Welt, anzunehmen, ſondern, was das Merkwürdigſte iſt, etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nemlich ein genau beſtimmter Begriff dieſes Urweſens. Da wir dieſe Welt nur zu einem kleinen Theile kennen, noch weniger ſie mit allen möglichen Welten vergleichen können, ſo können wir von ihrer Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe wol auf einen weiſen, gütigen, mächtigen ꝛc. Urheber derſelben ſchließen, aber nicht auf ſeine Allwiſſenheit, Allgütigkeit, Allmacht, u. ſ. w. Man kann auch gar wohl einräumen: daß man dieſen unvermeidlichen Mangel durch eine erlaubte ganz vernünftige Hypotheſe zu ergänzen wohl befugt ſey; daß nemlich, wenn in ſo viel Stücken, als ſich unſerer näheren Kenntniß darbieten, Weisheit, Gütigkeit ꝛc. hervorleuchtet, in allen übrigen es eben ſo ſeyn werde, und es alſo vernünftig ſey, dem Welturheber alle mögliche Vollkommenheit beyzulegen; aber das ſind keine Schlüſſe, wodurch wir uns auf unſere Einſicht etwas dünken, ſondern nur Befugniſſe, die man uns nachſehen kann, und doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um davon Gebrauch zu machen. Der Begriff von Gott bleibt alſo auf dem empiriſchen

Wege (der Physik) immer ein nicht genau bestimmter Begriff von der Vollkommenheit des ersten Wesens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemessen zu halten (mit der Metaphysik aber in ihrem transscendentalen Theile ist gar nichts auszurichten).

Ich versuche nun diesen Begriff an das Object der practischen Vernunft zu halten, und da finde ich, daß der moralische Grundsatz ihn nur als möglich, unter Voraussetzung eines Welturhebers von höchster Vollkommenheit, zulasse. Er muß allwissend seyn, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; allmächtig, um ihm die angemessenen Folgen zu ertheilen; eben so allgegenwärtig, ewig, u. s. w. Mithin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als Gegenstandes einer reinen practischen Vernunft, den Begriff des Urwesens als höchsten Wesens, welches der physische (und höher fortgesetzt der metaphysische) mithin der ganze speculative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d. i. für die speculative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, von denen wir, als Postulaten derselben in ihrem practischen Gebrauche, oben gehandelt haben.

Wenn

Wenn man in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie über den Anaxagoras hinaus keine deutliche Spuren einer reinen Vernunfttheologie antrifft, ſo iſt der Grund nicht darin gelegen, daß es den älteren Philoſophen an Verſtande und Einſicht fehlte, um durch den Weg der Speculation, wenigſtens mit Beyhülfe einer ganz vernünftigen Hypotheſe, ſich dahin zu erheben; was konnte leichter, was natürlicher ſeyn, als der ſich von ſelbſt jedermann darbietende Gedanke, ſtatt unbeſtimmter Grade der Vollkommenheit verſchiedener Weltursachen, eine einzige vernünftige anzunehmen, die alle Vollkommenheit hat? Aber die Uebel in der Welt ſchienen ihnen viel zu wichtige Einwürfe zu ſeyn, um zu einer ſolchen Hypotheſe ſich für berechtigt zu halten. Mithin zeigten ſich darin eben Verſtand und Einſicht, daß ſie ſich jene nicht erlaubten, und vielmehr in den Naturursachen herum ſuchten, ob ſie unter ihnen nicht die zu Urweſen erforderliche Beſchaffenheit und Vermögen antreffen möchten. Aber nachdem dieſes ſcharfſinnige Volk ſo weit in Nachforſchungen fortgerückt war, ſelbſt ſittliche Gegenſtände, darüber andere Völker niemals mehr als geſchwatzt haben, philoſophiſch zu behandeln: da fanden ſie allererſt ein neues Bedürfniß, nemlich ein practiſches, welches nicht ermangelte ihnen den Begriff des Urweſens beſtimmt anzugeben, wobey die ſpeculative Vernunft das Zuſehen hatte, höchſtens noch das Verdienſt, einen Begriff, der nicht auf ihrem Boden erwach-

wachsen war, auszuschmücken, und mit einem Gefolge von Bestätigungen aus der Naturbetrachtung, die nun allererst hervortraten, wol nicht das Ansehen desselben, (welches schon gegründet war) sondern vielmehr nur das Gepränge mit vermeynter theoretischer Vernunfteinsicht zu befördern.

* * *

Aus diesen Erinnerungen wird der Leser der Crit. d. r. spec. Vernunft sich vollkommen überzeugen: wie höchstnöthig, wie ersprießlich für Theologie und Moral, jene mühsame Deduction der Categorien war. Denn dadurch allein kann verhütet werden, sie, wenn man sie im reinen Verstande setzt, mit Plato, für angebohren zu halten, und darauf überschwengliche Anmaaßungen mit Theorien des Uebersinnlichen, wovon man kein Ende absieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngespenstern zu machen; wenn man sie aber für erworben hält, zu verhüten, daß man nicht, mit Epicur, allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in practischer Absicht, blos auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränke. Nun aber, nachdem die Critik in jener Deduction erstlich bewies, daß sie nicht empirischen Ursprungs seyn, sondern a priori im reinen Verstande ihren Siz und Quelle haben; zweytens auch, daß, da sie auf Gegenstände überhaupt, unabhängig von ihrer Anschauung, bezogen werden,

den, ſie zwar nur in Anwendung auf empiriſche Gegenſtände theoretiſches Erkenntniß zu Stande bringen, aber doch auch, auf einen durch reine practiſche Vernunft gegebenen Gegenſtand angewandt, zum beſtimmten Denken des Ueberſinnlichen dienen, jedoch nur, ſo fern dieſes blos durch ſolche Prädicate beſtimmt wird, die nothwendig zur reinen a priori gegebenen practiſchen Abſicht und deren Möglichkeit gehören. Speculative Einſchränkung der reinen Vernunft und practiſche Erweiterung derſelben bringen dieſelbe allererſt in dasjenige Verhältniß der Gleichheit, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann, und dieſes Beyſpiel beweiſet beſſer, als ſonſt eines, daß der Weg zur Weisheit, wenn er geſichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden ſoll, bey uns Menſchen unvermeidlich durch die Wiſſenſchaft durchgehen müſſe, wovon man aber, daß dieſe zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derſelben überzeugt werden kann.

VIII.

Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfniſſe der reinen Vernunft.

Ein Bedürfniß der reinen Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche führt nur auf Hypotheſen, das der reis

reinen practischen Vernunft aber zu Postulaten; denn im ersteren Falle steige ich vom Abgeleiteten so hoch hinauf in der Reihe der Gründe, wie ich will, und bedarf eines Ungrundes, nicht um jenem Abgeleiteten (z. B. der Causalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objective Realität zu geben, sondern nur um meine forschende Vernunft in Ansehung desselben vollständig zu befriedigen. So sehe ich Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur vor mir, und bedarf nicht, um mich von deren Wirklichkeit zu versichern, zur Speculation zu schreiten, sondern nur um sie zu erklären, eine Gottheit, als deren Ursache, voraus zu setzen; da denn, weil von einer Wirkung der Schluß auf eine bestimmte, vornemlich so genau und so vollständig bestimmte Ursache, als wir an Gott zu denken haben, immer unsicher und mißlich ist, eine solche Voraussetzung nicht weitergebracht werden kann, als zu dem Grade der, für uns Menschen, allervernünftigsten Meinung *). Dagegen

*) Aber selbst auch hier würden wir nicht ein Bedürfniß der Vernunft vorschützen können, läge nicht ein problematischer, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft vor Augen, nemlich der, eines schlechterdings nothwendigen Wesens. Dieser Begriff will nun bestimmt seyn, und das ist, wenn der Trieb zur Erweiterung dazu kommt, der objective Grund eines Bedürfnisses der speculativen Vernunft, nemlich den Begriff eines nothwendigen Wesens, welches andern zum Urgrunde dienen soll, näher zu bestimmen, und dieses letzte also wodurch kenntlich zu machen. Ohne solche vorausgehende nothwendige Probleme

gegen iſt ein Bedürfniß der reinen practiſchen Vernunft, auf einer Pflicht gegründet, etwas (das höchſte Gut) zum Gegenſtande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern; wobey ich aber die Möglichkeit deſſelben, mithin auch die Bedingungen dazu, nemlich Gott, Freyheit und Unſterblichkeit vorausſetzen muß, weil ich dieſe durch meine ſpeculative Vernunft nicht beweiſen, obgleich auch nicht widerlegen kann. Dieſe Pflicht gründet ſich auf einem, freylich von dieſen letzteren Vorausſetzungen ganz unabhängigen, für ſich ſelbſt apodictiſch gewiſſen, nemlich dem moraliſchen, Geſetze, und iſt, ſo fern, keiner anderweitigen Unterſtützung durch theoretiſche Meynung von der innern Beſchaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung, oder eines ihr vorſtehenden Regierers, bedürftig, um uns auf das vollkommenſte zu unbedingt-geſetzmäßigen Handlungen zu verbinden. Aber der ſubjective Effect dieſes Geſetzes, nemlich die ihm angemeſſene und durch daſſelbe auch nothwendige Geſinnung, das practiſch mögliche höchſte Gut zu befördern, ſetzt doch wenigſtens voraus, daß das letztere möglich ſey, widrigenfalls es practiſch-unmöglich wäre, dem Objecte eines Begriffes nachzuſtreben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre. Nun betreffen obige

Poſtu-

bleme giebt es keine Bedürfniſſe, wenigſtens nicht der reinen Vernunft; die übrigen ſind Bedürfniſſe der Neigung.

Poſtulate nur die phyſiſche oder metaphyſiſche, mit einem Worte, in der Natur der Dinge liegende Bedingungen der Möglichkeit des höchſten Guts, aber nicht zum Behuf einer beliebigen ſpeculativen Abſicht, ſondern eines practiſch nothwendigen Zwecks des reinen Vernunftwillens, der hier nicht wählt, ſondern einem unnachlaßlichen Vernunftgebote gehorcht, welches ſeinen Grund, objectiv, in der Beſchaffenheit der Dinge hat, ſo wie ſie durch reine Vernunft allgemein beurtheilt werden müſſen, und gründet ſich nicht etwa auf Neigung, die zum Behuf deſſen, was wir aus blos ſubjectiven Gründen wünſchen, ſo fort die Mittel dazu als möglich, oder den Gegenſtand wol gar als wirklich, anzunehmen keinesweges berechtigt iſt. Alſo iſt dieſes ein Bedürfniß in ſchlechterdings nothwendiger Abſicht, und rechtfertigt ſeine Vorausſetzung nicht blos als erlaubte Hypotheſe, ſondern als Poſtulat in practiſcher Abſicht; und, zugeſtanden, daß das reine moraliſche Geſetz jedermann, als Gebot, (nicht als Klugheitsregel,) unnachlaßlich verbinde, darf der Rechtſchaffene wol ſagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Daſeyn in dieſer Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Daſeyn in einer reinen Verſtandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos ſey, ich beharre darauf und laſſe mir dieſen Glauben nicht nehmen; denn dieſes iſt das einzige, wo mein Intereſſe, weil ich von demſelben nichts nachlaſſen darf, mein Urtheil unvermeidlich beſtimmt,

ſtimmt, ohne auf Vernünfteleyen zu achten, ſo wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen ſcheinbarere entgegen zu ſtellen im Stande ſeyn möchte *).

* * *

Um bey dem Gebrauche eines noch ſo ungewöhnlichen Begriffs, als der eines reinen practiſchen Vernunft-

*) Im deutſchen Muſeum, Febr. 1787, findet ſich eine Abhandlung von einem ſehr feinen und hellen Kopfe, dem ſel. Wizenmann, deſſen früher Tod zu bedauren iſt, darin er die Befugniß aus einem Bedürfniſſe auf die objective Realität des Gegenſtandes deſſelben zu ſchließen, beſtreitet, und ſeinen Gegenſtand durch das Beyſpiel eines Verliebten erläutert, der, indem er ſich in eine Idee von Schönheit, welche blos ſein Hirngeſpinſt iſt, vernarrt hätte, ſchließen wollte, daß ein ſolches Object wirklich wo exiſtire. Ich gebe ihm hierin vollkommen recht, in allen Fällen, wo das Bedürfniß auf Neigung gegründet iſt, die nicht einmal nothwendig für den, der damit angefochten iſt, die Exiſtenz ihres Objects poſtuliren kann, vielweniger eine für jedermann gültige Foderung enthält, und daher ein blos ſubjectiver Grund der Wünſche iſt. Hier aber iſt es ein Vernunftbedürfniß, aus einem objectiven Beſtimmungegrunde des Willens, nemlich dem moraliſchen Geſetze entſpringend, welches jedes vernünftige Weſen nothwendig verbindet, alſo zur Vorausſetzung der ihm angemeſſenen Bedingungen in der Natur a priori berechtigt, und die letztern von dem vollſtändigen practiſchen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht. Es iſt Pflicht, das höchſte Gut nach unſerem größten Vermögen wirklich zu machen; daher muß es doch auch möglich ſeyn; mithin iſt es für jedes vernünftige Weſen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszuſetzen, was zu deſſen objectiver Möglichkeit nothwendig iſt. Die Vorausſetzung iſt ſo nothwendig, als das moraliſche Geſetz, in Beziehung auf welches ſie auch nur gültig iſt.

glaubens ist, Mißdeutungen zu verhüten, sey mir erlaubt noch eine Anmerkung hinzuzufügen. — Es sollte fast scheinen, als ob dieser Vernunftglaube hierselbst als Gebot angekündigt werde, nemlich das höchste Gut für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der geboten wird, ist ein Unding. Man erinnere sich aber der obigen Auseinandersetzung dessen, was im Begriffe des höchsten Guts anzunehmen verlangt wird, und wird man inne werden, daß diese Möglichkeit anzunehmen gar nicht geboten werden dürfe, und keine practische Gesinnungen fodere, sie einzuräumen, sondern daß speculative Vernunft sie ohne Gesuch zugeben müsse; denn daß eine, dem moralischen Gesetze angemessene, Würdigkeit der vernünftigen Wesen in der Welt, glücklich zu seyn, mit einem dieser proportionirten Besitze dieser Glückseligkeit in Verbindung, an sich unmöglich sey, kann doch niemand behaupten wollen. Nun giebt uns in Ansehung des ersten Stücks des höchsten Guts, nemlich was die Sittlichkeit betrifft, das moralische Gesetz blos ein Gebot, und, die Möglichkeit jenes Bestandstücks zu bezweifeln, wäre eben so viel, als das moralische Gesetz selbst in Zweifel ziehen. Was aber das zweyte Stück jenes Objects, nemlich die jener Würdigkeit durchgängig angemessene Glückseligkeit, betrifft, so ist zwar die Möglichkeit derselben überhaupt einzuräumen gar nicht eines Gebots bedürftig, denn die theoretische Vernunft hat selbst nichts dawider: nur

die

die Art, wie wir uns eine ſolche Harmonie der Naturgeſetze mit denen der Freyheit denken ſollen, hat etwas an ſich, in Anſehung deſſen uns eine Wahl zukommt, weil theoretiſche Vernunft hierüber nichts mit apodictiſcher Gewißheit entſcheidet, und, in Anſehung dieſer, kann es ein moraliſches Intereſſe geben, das den Ausſchlag giebt.

Oben hatte ich geſagt, daß, nach einem bloßen Naturgange in der Welt, die genau dem ſittlichen Werthe angemeſſene Glückſeligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten ſey, und daß alſo die Möglichkeit des höchſten Guts, von dieſer Seite, nur unter Vorausſetzung eines moraliſchen Welturhebers könne eingeräumt werden. Ich hielt mit Vorbedacht mit der Einſchränkung dieſes Urtheils auf die ſubjectiven Bedingungen unſerer Vernunft zurück, um nur dann allererſt, wenn die Art ihres Fürwahrhaltens näher beſtimmt werden ſollte, davon Gebrauch zu machen. In der That iſt die genannte Unmöglichkeit blos ſubjectiv, d. i. unſerer Vernunft findet es ihr unmöglich, ſich einen ſo genau angemeſſenen und durchgängig zweckmäßigen Zuſammenhang, zwiſchen zwey nach ſo verſchiedenen Geſetzen ſich eräugnenden Weltbegebenheiten, nach einem bloßen Naturlaufe, begreiflich zu machen; ob ſie zwar, wie bey allem, was ſonſt in der Natur zweckmäßiges iſt, die Unmöglichkeit deſſelben nach all-

gemeinen Naturgesetzen, doch auch nicht beweisen, d. i. aus objectiven Gründen hinreichend darthun kann.

Allein jetzt kommt ein Entscheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der speculativen Vernunft den Ausschlag zu geben. Das Gebot, das höchste Gut zu befördern, ist objectiv (in der practischen Vernunft), die Möglichkeit desselben überhaupt gleichfalls objectiv (in der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat,) gegründet. Allein die Art, wie wir uns diese Möglichkeit vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen, ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objectiv nicht entscheiden. Hier tritt nun eine subjective Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretisch mögliche, zugleich der Moralität (die unter einem objectiven Gesetze der Vernunft steht,) allein zuträgliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten, als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts, zu denken. Da nun die Beförderung desselben, und also die Voraussetzung seiner Möglichkeit, objectiv, (aber nur der practischen Vernunft zu Folge,) nothwendig ist, zugleich aber die Art, auf welche Weise wir es uns als möglich denken wollen, in unserer Wahl steht, in welcher aber ein freyes Interesse der reinen practischen Vernunft für die Annehmung eines weisen Welturhebers entscheidet: so ist das Princip, was unser

Urtheil

Urtheil hierin beſtimmt, zwar ſubjectiv, als Bedürfniß, aber auch zugleich als Beförderungsmittel deſſen, was objectiv (practiſch) nothwendig iſt, der Grund einer Maxime des Fürwahrhaltens in moraliſcher Abſicht, d. i. ein reiner practiſcher Vernunftglaube. Dieſer iſt alſo nicht geboten, ſondern, als freywillige, zur moraliſchen (gebotenen) Abſicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretiſchen Bedürfniſſe der Vernunft einſtimmige Beſtimmung unſeres Urtheils, jene Exiſtenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, ſelbſt aus der moraliſchen Geſinnung entſprungen; kann alſo öfters ſelbſt bey wohlgeſinneten bisweilen in Schwanken niemals aber in Unglauben gerathen.

IX.

Von der

der practiſchen Beſtimmung des Menſchen weislich angemeſſenen Proportion ſeiner Erkenntnißvermögen.

Wenn die menſchliche Natur zum höchſten Gute zu ſtreben beſtimmt iſt, ſo muß auch das Maaß ihrer Erkenntnißvermögen, vornehmlich ihr Verhältniß unter einander, als zu dieſem Zwecke ſchicklich, angenommen werden. Nun beweiſet aber die Critik der reinen ſpeculativen Vernunft die größte Unzulänglichkeit derſel-

ben, um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen, ob sie zwar die natürlichen und nicht zu übersehenden Winke eben derselben Vernunft, imgleichen die großen Schritte, die sie thun kann, nicht verkennt, um sich diesem großen Ziele, das ihr ausgesteckt ist, zu näheren, aber doch, ohne es jemals für sich selbst, sogar mit Beyhülfe der größten Naturkenntniß, zu erreichen. Also scheint die Natur hier uns nur stiefmütterlich mit einem zu unserem Zwecke benöthigten Vermögen versorgt zu haben.

Gesetzt nun, sie wäre hierin unserem Wunsche willfährig gewesen, und hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit, oder Erleuchtung ertheilt, die wir gerne besitzen möchten, oder in deren Besitz einige wol gar wähnen sich wirklich zu befinden, was würde allem Ansehn nach wol die Folge hievon seyn? Wofern nicht zugleich unsere ganze Natur umgeändert wäre, so würden die Neigungen, die doch allemal das erste Wort haben, zuerst ihre Befriedigung, und, mit vernünftiger Ueberlegung verbunden, ihre größtmögliche und daurende Befriedigung, unter dem Namen der Glückseligkeit, verlangen; das moralische Gesetz würde nachher sprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten, und sogar sie alle insgesamt einem höheren, auf keine Neigung Rücksicht nehmenden, Zwecke zu unterwerfen Aber, statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in

welchem,

welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmälig moraliſche Stärke der Seele zu erwerben iſt, würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majeſtät, uns unabläſſig vor Augen liegen, (denn, was wir vollkommen beweiſen können, gilt in Anſehung der Gewißheit, uns ſo viel, als wovon wir uns durch den Augenſchein verſichern). Die Uebertretung des Geſetzes würde freylich vermieden, das Gebotene gethan werden; weil aber die Geſinnung, aus welcher Handlungen geſchehen ſollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber ſo gleich bey Hand, und äußerlich iſt, die Vernunft alſo ſich nicht allererſt empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerſtande gegen Neigungen durch lebendige Vorſtellung der Würde des Geſetzes zu ſammeln, ſo würden die mehreſten geſetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geſchehen, ein moraliſcher Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Perſon und ſelbſt der der Welt in den Augen der höchſten Weisheit, ankommt, würde gar nicht exiſtiren. Das Verhalten der Menſchen, ſo lange ihre Natur, wie ſie jetzt iſt, bliebe, würde alſo in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenſpiel, alles gut geſticuliren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen ſeyn würde. Nun, da es mit uns ganz anders beſchaffen iſt, da wir, mit aller Anſtrengung unſerer Vernunft,

nur eine sehr dunkele und zweydeutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Daseyn und seine Herrlichkeit nur muthmaaßen, nicht erblicken, oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen, oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fodert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdenn und nur dadurch, Aussichten ins Reich des Uebersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt; so kann wahrhafte sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihete Gesinnung stattfinden und das vernünftige Geschöpf des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werthe seiner Person und nicht blos seinen Handlungen angemessen ist. Also möchte es auch hier wol damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist, in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu theil werden ließ.

Der

Critik der praktischen Vernunft

Zweyter Theil.

Methodenlehre

der

reinen practischen Vernunft.

Unter der Methodenlehre der reinen practiſchen Vernunft kann man nicht die Art (ſowol im Nachdenken als im Vortrage) mit reinen practiſchen Grundſätzen in Abſicht auf ein wiſſenſchaftliches Erkenntniß derſelben zu verfahren, verſtehen, welches man ſonſt im theoretiſchen eigentlich allein Methode nennt, (denn populäres Erkenntniß bedarf einer Manier, Wiſſenſchaft aber einer Methode, d. i. eines Verfahrens nach Principien der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntniß allein ein Syſtem werden kann). Vielmehr wird unter dieſer Methodenlehre die Art verſtanden, wie man den Geſetzen der reinen practiſchen Vernunft Eingang in das menſchliche Gemüth, Einfluß auf die Maximen deſſelben verſchaffen, d. i. die objectiv-practiſche Vernunft auch ſubjectiv practiſch machen könne.

Nun iſt zwar klar, daß diejenigen Beſtimmungsgründe des Willens, welche allein die Maximen eigentlich moraliſch machen und ihnen einen ſittlichen Werth geben, die unmittelbare Vorſtellung des Geſetzes und die objectiv-nothwendige Befolgung deſſelben als Pflicht, als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen vorgeſtellt werden müſſen; weil ſonſt zwar Legalität der

Hand-

Handlungen, aber nicht Moralität der Gesinnungen bewirkt werden würde. Allein nicht so klar, vielmehr beym ersten Anblicke ganz unwahrscheinlich, muß es jedermann vorkommen, daß auch subjectiv jene Darstellung der reinen Tugend mehr Macht über das menschliche Gemüth haben und eine weit stärkere Triebfeder abgeben könne, selbst jene Legalität der Handlungen zu bewirken, und kräftigere Entschließungen hervorzubringen, das Gesetz, aus reiner Achtung für dasselbe, jeder anderer Rücksicht vorzuziehen, als alle Anlockungen, die aus Vorspiegelungen von Vergnügen und überhaupt allem dem, was man zur Glückseligkeit zählen mag, oder auch alle Androhungen von Schmerz und Uebeln jemals wirken können. Gleichwohl ist es wirklich so bewandt, und wäre es nicht so mit der menschlichen Natur beschaffen, so würde auch keine Vorstellungsart des Gesetzes durch Umschweife und empfehlende Mittel jemals Moralität der Gesinnung hervorbringen. Alles wäre lauter Gleißnerey, das Gesetz würde gehaßt, oder wol gar verachtet, indessen doch um eigenen Vortheils willen befolgt werden. Der Buchstabe des Gesetzes (Legalität) würde in unseren Handlungen anzutreffen seyn, der Geist derselben aber in unseren Gesinnungen (Moralität) gar nicht, und da wir mit aller unserer Bemühung uns doch in unserem Urtheile nicht ganz von der Vernunft los machen können, so würden wir unvermeidlich in unseren eigenen Augen als nichtswür-

dige

dige, verworfene Menschen erscheinen müssen, wenn wir uns gleich für diese Kränkung vor dem inneren Richterstuhl dadurch schadlos zu halten versuchten, daß wir uns an denen Vergnügen ergötzten, die ein von uns angenommenes natürliches oder göttliches Gesetz, unserem Wahne nach, mit dem Maschinenwesen ihrer Policey, die sich blos nach dem richtete, was man thut, ohne sich um die Bewegungsgründe, warum man es thut, zu bekümmern, verbunden hätte.

Zwar kann man nicht in Abrede seyn, daß, um ein entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth zuerst ins Gleis des moralisch-Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein, so bald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband nur einige Wirkung gethan hat, so muß durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, daß er der einzige ist, welcher einen Character (practische consequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen) gründet, sondern auch darum, weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüthe eine ihm selbst unerwartete Kraft giebt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, so fern sie herrschend werden will, loszureißen, und in der Unabhängigkeit seiner intelligibelen Natur und der Seelengröße, dazu

er

er ſich beſtimmt ſieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entſchädigung zu finden. Wir wollen alſo dieſe Eigenſchaft unſeres Gemüths, dieſe Empfänglichkeit eines reinen moraliſchen Intereſſe, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorſtellung der Tugend, wenn ſie gehörig an's menſchliche Herz gebracht wird, als die mächtigſte, und wenn es auf die Dauer und Pünctlichkeit in Befolgung moraliſcher Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten, durch Beobachtungen, die ein jeder anſtellen kann, beweiſen; wobey doch zugleich erinnert werden muß, daß, wenn dieſe Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines ſolchen Gefühls, nicht aber dadurch zu Stande gebrachte ſittliche Beſſerung beweiſen, dieſes der einzigen Methode, die objectiv-practiſchen Geſetze der reinen Vernunft durch bloße reine Vorſtellung der Pflicht ſubjectiv-practiſch zu machen, keinen Abbruch thue, gleich als ob ſie eine leere Phantaſterey wäre. Denn, da dieſe Methode noch niemals in Gang gebracht worden, ſo kann auch die Erfahrung noch nichts von ihrem Erfolg aufzeigen, ſondern man kann nur Beweisthümer der Empfänglichkeit ſolcher Triebfedern fodern, die ich jetzt kürzlich vorlegen und darnach die Methode der Gründung und Cultur ächter moraliſcher Geſinnungen, mit wenigem entwerfen will.

Wenn man auf den Gang der Geſpräche in gemiſchten Geſellſchaften, die nicht blos aus Gelehrten

und

und Vernünftlern, ſondern auch aus Leuten von Geſchäfften oder Frauenzimmer beſtehen, Acht hat, ſo bemerkt man, daß, außer dem Erzählen und Scherzen, noch eine Unterhaltung, nemlich das Räſonniren, darin Platz findet; weil das erſtere, wenn es Neuigkeit, und, mit ihr, Intereſſe bey ſich führen ſoll, bald erſchöpft, das zweyte aber leicht ſchaal wird. Unter allem Räſonniren iſt aber keines, was mehr den Beytritt der Perſonen, die ſonſt bey allem Vernünfteln bald lange Weile haben, erregt, und eine gewiſſe Lebhaftigkeit in die Geſellſchaft bringt, als das über den ſittlichen Werth dieſer oder jener Handlung, dadurch der Character irgend einer Perſon ausgemacht werden ſoll. Diejenige, welchen ſonſt alles Subtile und Grübleriſche in theoretiſchen Fragen trocken und verdrießlich iſt, treten bald bey, wenn es darauf ankommt, den moraliſchen Gehalt einer erzählten guten oder böſen Handlung auszumachen, und ſind ſo genau, ſo grübleriſch, ſo ſubtil, alles, was die Reinigkeit der Abſicht, und mithin den Grad der Tugend in derſelben vermindern, oder auch nur verdächtig machen könnte, auszuſinnen, als man bey keinem Objecte der Speculation ſonſt von ihnen erwartet. Man kann in dieſen Beurtheilungen oft den Character der über andere urtheilenden Perſonen ſelbſt hervorſchimmern ſehen, deren einige vorzüglich geneigt ſcheinen, indem ſie ihr Richteramt, vornehmlich über Verſtorbene, ausüben, das Gute, was

von dieser oder jener That derselben erzählt wird, wider alle kränkende Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen sittlichen Werth der Person wider den Vorwurf der Verstellung und geheimen Bösartigkeit zu vertheidigen, andere dagegen mehr auf Anklagen und Beschuldigungen sinnen, diesen Werth anzufechten. Doch kann man den letzteren nicht immer die Absicht beymessen, Tugend aus allen Beyspielen der Menschen gänzlich wegvernünfteln zu wollen, um sie dadurch zum leeren Namen zu machen, sondern es ist oft nur wohlgemeynte Strenge in Bestimmung des ächten sittlichen Gehalts, nach einem unnachsichtlichen Gesetze, mit welchem und nicht mit Beyspielen verglichen der Eigendünkel im Moralischen sehr sinkt, und Demuth nicht etwa blos gelehrt, sondern bey scharfer Selbstprüfung von jedem gefühlt wird. Dennoch kann man den Vertheidigern der Reinigkeit der Absicht in gegebenen Beyspielen es mehrentheils ansehen, daß sie ihr da, wo sie die Vermuthung der Rechtschaffenheit für sich hat, auch den mindesten Fleck gerne abwischen möchten, aus dem Bewegungsgrunde, damit nicht, wenn allen Beyspielen ihre Wahrhaftigkeit gestritten und aller menschlichen Tugend die Lauterkeit weggeleugnet würde, diese nicht endlich gar für ein bloßes Hirngespinst gehalten, und so alle Bestrebung zu derselben als eitles Geziere und trüglicher Eigendünkel geringschätzig gemacht werde.

Ich

Ich weiß nicht, warum die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen practischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben, und, nachdem sie einen blos moralischen Catechism zum Grunde legten, sie nicht die Biographien alter und neuer Zeiten in der Absicht durchsuchten, um Belage zu den vorgelegten Pflichten bey der Hand zu haben, an denen sie, vornehmlich durch die Vergleichung ähnlicher Handlungen unter verschiedenen Umständen, die Beurtheilung ihrer Zöglinge in Thätigkeit setzten, um den mindern oder größeren moralischen Gehalt derselben zu bemerken, als worin sie selbst die frühe Jugend, die zu aller Speculation sonst noch unreif ist, bald sehr scharfsichtig, und dabey, weil sie den Fortschritt ihrer Urtheilskraft fühlt, nicht wenig interessirt finden werden, was aber das vornehmste ist, mit Sicherheit hoffen können, daß die öftere Uebung, das Wohlverhalten in seiner ganzen Reinigkeit zu kennen und ihm Beyfall zu geben, dagegen selbst die kleinste Abweichung von ihr mit Bedauern oder Verachtung zu bemerken, ob es zwar bis dahin nur ein Spiel der Urtheilskraft, in welchem Kinder mit einander wetteifern können, getrieben wird, dennoch einen dauerhaften Eindruck der Hochschätzung auf der einen und des Abscheues auf der andern Seite zurücklassen werde, welche, durch bloße Gewohnheit solche Handlungen als Beyfalls

falls- oder Tadelswürdig öfters anzusehen, zur Rechtschaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würden. Nur wünsche ich sie mit Beyspielen sogenannter edler (überverdienstlicher) Handlungen, mit welchen unsere empfindsame Schriften so viel um sich werfen, zu verschonen, und alles blos auf Pflicht und den Werth, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewußtseyn, sie nicht übertreten zu haben, geben kann und muß, auszusetzen, weil, was auf leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das überschwenglich-Große viel zu Gute thun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdenn ihnen nur unbedeutend klein scheint, frey sprechen. *)

Wenn

*) Handlungen, aus denen große uneigennützige, theilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu preisen, ist ganz rathsam. Aber man muß hier nicht sowol auf die Seelenerhebung, die sehr flüchtig und vorübergehend ist, als vielmehr auf die Herzensunterwerfung unter Pflicht, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, weil sie Grundsätze (jene aber nur Aufwallungen) mit sich führt, aufmerksam machen. Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat, (sollte es auch nur die seyn, daß man, durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung, Vortheile genießt, um deren willen andere desto mehr entbehren müssen,) um durch die eigen-

lie-

Wenn man aber frägt: was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, an der, als dem Probemetall, man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muß ich gestehen, daß nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden. Wir wollen also vorerst das Prüfungsmerkmal der reinen Tugend an einem Beyspiele zeigen, und indem wir uns vorstellen, daß es etwa einem zehnjährigen Knaben zur Beurtheilung vorgelegt worden, sehen, ob er auch von selber, ohne durch den Lehrer dazu angewiesen zu seyn, nothwendig so urtheilen müßte. Man erzähle die Geschichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nichts vermögenden Person (wie etwa Anna von Bolen auf Anklage Heinrich VIII. von England) beyzutreten. Man bietet Gewinne, d. i. große Geschenke oder hohen Rang an, er schlägt sie aus. Dieses wird bloßen Beyfall und Billigung in der Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn ist. Nun fängt man es mit Androhung des Verlusts an. Es sind unter diesen

liebige Einbildung des Verdienstlichen den Gedanken an Pflicht nicht zu verdrängen.

Verleumdern seine besten Freund, die ihm jetzt ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwandte, die ihn (der ohne Vermögen ist,) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zustande verfolgen und kränken können, ein Landesfürst, der ihn mit dem Verlust der Freyheit, ja des Lebens selbst bedroht. Um ihn aber, damit das Maaß des Leidens voll sey, auch den Schmerz fühlen zu lassen, den nur das sittlich gute Herz recht inniglich fühlen kann, mag man seine mit äußerster Noth und Dürftigkeit bedrohete Familie ihn um Nachgiebigkeit anflehend, ihn selbst, obzwar rechtschaffen, doch eben nicht von festen unempfindlichen Organen des Gefühls, für Mitleid sowohl als eigener Noth, in einem Augenblick, darin er wünscht den Tag nie erlebt zu haben, der ihn einem so unaussprechlichen Schmerz aussetzte, dennoch seinem Vorsatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu bleibend, vorstellen: so wird mein jugendlicher Zuhörer stufenweise, von der bloßen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erstaunen, endlich bis zur größten Verehrung, und einem lebhaften Wunsche, selbst ein solcher Mann seyn zu können, (obzwar freylich nicht in seinem Zustande,) erhoben werden; und gleichwol ist hier die Tugend nur darum so viel werth, weil sie so viel kostet, nicht weil sie etwas einbringt. Die ganze Bewunderung und selbst Bestrebung zur Aehnlichkeit mit diesem Character beruht hier

ganz-

gänzlich auf der Reinigkeit des ſittlichen Grundſatzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgeſtellet werden kann, daß man alles, was Menſchen nur zur Glückſeligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt. Alſo muß die Sittlichkeit auf das menſchliche Herz deſto mehr Kraft haben, je reiner ſie dargeſtellt wird. Woraus denn folgt, daß, wenn das Geſetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unſere Seele überall einigen Einfluß ausüben ſoll, ſie dieſen nur ſo fern ausüben könne, als ſie rein, unvermengt von Abſichten auf ſein Wohlbefinden, als Triebfeder ans Herz gelegt wird, darum weil ſie ſich im Leiden am herrlichſten zeigt. Dasjenige aber, deſſen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verſtärkt, muß ein Hinderniß geweſen ſeyn. Folglich iſt alle Beymiſchung der Triebfedern, die von eigener Glückſeligkeit hergenommen werden, ein Hinderniß, dem moraliſchen Geſetze Einfluß aufs menſchliche Herz zu verſchaffen. — Ich behaupte ferner, daß ſelbſt in jener bewunderten Handlung, wenn der Bewegungsgrund, daraus ſie geſchah, die Hochſchätzung ſeiner Pflicht war, alsdenn eben dieſe Achtung fürs Geſetz, nicht etwa ein Anſpruch auf die innere Meynung von Großmuth und edler verdienſtlicher Denkungsart, gerade auf das Gemüth des Zuſchauers die größte Kraft habe, folglich Pflicht, nicht Verdienſt, den nicht allein beſtimmteſten, ſondern, wenn ſie im rechten Lichte

ihrer Unverletzlichkeit vorgestellt wird, auch den eindringendsten Einfluß aufs Gemüth haben müsse.

In unsern Zeiten, wo man mehr mit schmelzenden weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als stark, machenden Anmaaßungen über das Gemüth mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemeßnere trockne und ernsthafte Vorstellung der Pflicht, ist die Hinweisung auf diese Methode nöthiger, als jemals. Kindern Handlungen als edele, großmüthige, verdienstliche zum Muster aufzustellen, in der Meynung, sie durch Einflößung eines Enthusiasmus für dieselbe einzunehmen, ist vollends zweckwidrig. Denn da sie noch in der Beobachtung der gemeinsten Pflicht und selbst in der richtigen Beurtheilung derselben so weit zurück sind, so heißt das so viel, als sie bey Zeiten zu Phantasten zu machen. Aber auch bey dem belehrtern und erfahrnern Theil der Menschen ist diese vermeynte Triebfeder, wo nicht von nachtheiliger, wenigstens von keiner ächten moralischen Wirkung a fs Herz, die man dadurch doch hat zuwegebringen wollen.

Alle Gefühle, vornemlich die, so ungewohnte Anstrengung bewirken sollen, müssen in dem Augenblicke, da sie in ihrer Heftigkeit sind, und ehe sie verbrausen, ihre Wirkung thun, sonst thun sie nichts; indem

das

das Herz natürlicherweise zu seiner natürlichen gemäßigten Lebensbewegung zurückkehrt, und sonach in die Mattigkeit verfällt, die ihm vorher eigen war; weil zwar etwas, was es reizte, nichts aber, das es stärkte, an dasselbe gebracht war. Grundsätze müssen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andere Grundlage können nur Anwandelungen zu Stande kommen, die der Person keinen moralischen Werth, ja nicht einmal eine Zuversicht auf sich selbst verschaffen können, ohne die das Bewußtseyn seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Characters, das höchste Gut im Menschen, gar nicht stattfinden kann. Diese Begriffe nun, wenn sie subjectiv practisch werden sollen, müssen nicht bey den objectiven Gesetzen der Sittlichkeit stehen bleiben, um sie zu bewundern, und in Beziehung auf die Menschheit hochzuschätzen, sondern ihre Vorstellung in Relation auf den Menschen und auf sein Individuum betrachten; da denn jenes Gesetz in einer zwar höchst achtungswürdigen, aber nicht so gefälligen Gestalt erscheint, als ob es zu dem Elemente gehöre, daran er natürlicher Weise gewohnt ist, sondern wie es ihn nöthiget, dieses oft, nicht ohne Selbstverleugnung, zu verlassen, und sich in ein höheres zu begeben, darin er sich, mit unaufhörlicher Besorgniß des Rückfalls, nur mit Mühe erhalten kann. Mit einem Worte, das moralische Gesetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe, die man gar nicht voraussetzen kann und soll.

Laßt uns nun im Beyspiele sehen, ob in der Vorstellung einer Handlung als edler und großmüthiger Handlung mehr subjectiv bewegende Kraft einer Triebfeder liege, als, wenn diese blos als Pflicht in Verhältniß auf das ernste moralische Gesetz vorgestellt wird. Die Handlung, da jemand, mit der größten Gefahr des Lebens, Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht, wenn er zuletzt dabey selbst sein Leben einbüßt, wird zwar einerseits zur Pflicht, andererseits aber und größtentheils auch für verdienstliche Handlung angerechnet, aber unsere Hochschätzung derselben wird gar sehr durch den Begriff von Pflicht gegen sich selbst, welche hier etwas Abbruch zu leiden scheint, geschwächt. Entscheidender ist die großmüthige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch, ob es auch so vollkommen Pflicht sey, sich von selbst und unbefohlen dieser Absicht zu weihen, darüber bleibt einiger Scrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebes zur Nachahmung in sich. Ist es aber unerlaßliche Pflicht, deren Uebertretung das moralische Gesetz an sich und ohne Rücksicht auf Menschenwohl verletzt, und dessen Heiligkeit gleichsam mit Füßen tritt, (dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in Substanz denken,) so widmen wir der Befolgung desselben, mit Aufopferung alles dessen, was für die innigste aller unserer Neigungen nur immer ei-

nen

nen Werth haben mag, die allervollkommenſte Hochachtung, und wir finden unſere Seele durch ein ſolches Beyſpiel geſtärkt und erhoben, wenn wir an demſelben uns überzeugen können, daß die menſchliche Natur zu einer ſo großen Erhebung über alles, was Natur nur immer an Triebfedern zum Gegentheil aufbringen mag, fähig ſey. Juvenal ſtellt ein ſolches Beyſpiel in einer Steigerung vor, die den Leſer die Kraft der Triebfeder, die im reinen Geſetze der Pflicht, als Pflicht, ſteckt, lebhaft empfinden läßt:

Eſto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae ſi quando citabere teſtis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut ſis
Falſus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere cauſſas.

Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienſtlichen in unſere Handlung bringen können, denn iſt die Triebfeder ſchon mit Eigenliebe etwas vermiſcht, hat alſo einige Beyhülfe von der Seite der Sinnlichkeit. Aber der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachſetzen, und ſich bewußt werden, daß man es könne, weil unſere eigene Vernunft dieſes als ihr Gebot anerkennt, und ſagt, daß man es thun ſolle, das heißt ſich gleichſam über die Sinnenwelt ſelbſt gänzlich erheben, und iſt in demſelben Bewußtſeyn des Geſetzes auch als Triebfeder eines die Sinnlichkeit beherrſchenden Vermögens

unſers

unzertrennlich, wenn gleich nicht immer mit Effect verbunden, der aber doch auch, durch die öftere Beschäfftigung mit derselben, und die anfangs kleinern Versuche ihres Gebrauchs, Hoffnung zu seiner Bewirkung giebt, um in uns nach und nach das größte, aber reine moralische Interesse daran hervorzubringen.

Die Methode nimmt also folgenden Gang. Zuerst ist es nur darum zu thun, die Beurtheilung nach moralischen Gesetzen zu einer natürlichen, alle unsere eigene, sowol als die Beobachtung fremder freyer Handlungen begleitenden Beschäfftigung und gleichsam zur Gewohnheit zu machen, und sie zu schärfen, indem man vorerst frägt, ob die Handlung objectiv dem moralischen Gesetze, und welchem, gemäß sey; wobey man denn die Aufmerksamkeit auf dasjenige Gesetz, welches blos einen Grund zur Verbindlichkeit an die Hand giebt, von dem unterscheidet, welches in der That verbindend ist (leges obligandi a legibus obligantibus), (wie z. B. das Gesetz desjenigen, was das Bedürfniß der Menschen im Gegensatze dessen, was das Recht derselben von mir fordert, wovon das letztere wesentliche, das Erstere aber nur außerwesentliche Pflichten vorschreibt,) und so verschiedene Pflichten, die in einer Handlung zusammenkommen, unterscheiden lehrt. Der andere Punct, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden muß, ist die Frage: ob die Handlung auch (subjectiv) um des moraliſ-

ralischen Gesetzes willen geschehen, und also sie nicht allein sittliche Richtigkeit, als That, sondern auch sittlichen Werth, als Gesinnung, ihrer Maxime nach habe. Nun ist kein Zweifel, daß diese Uebung, und das Bewußtseyn einer daraus entspringenden Cultur unserer blos über das Practische urtheilenden Vernunft, ein gewisses Interesse, selbst am Gesetze derselben, mithin an sittlich guten Handlungen nach und nach hervorbringen müsse. Denn wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unserer Erkenntnißkräfte empfinden läßt, welchen vornemlich dasjenige befördert, worin wir moralische Richtigkeit antreffen; weil sich die Vernunft in einer solchen Ordnung der Dinge mit ihrem Vermögen, a priori nach Principien zu bestimmen was geschehen soll, allein gut finden kann. Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenstände, die seinen Sinnen anfangs anstößig sind, endlich lieb, wenn er die große Zweckmäßigkeit ihrer Organisation daran entdeckt, und so seine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und Leibnitz brachte ein Insect, welches er durchs Microscop sorgfältig betrachtet hatte, schonend wiederum auf sein Blatt zurück, weil er sich durch seinen Anblick belehrt gefunden, und von ihm gleichsam eine Wohlthat genossen hatte.

Aber diese Beschäfftigung der Urtheilskraft, welche uns unsere eigene Erkenntnißkräfte fühlen läßt, ist

noch

noch nicht das Intereſſe an den Handlungen und ihrer Moralität ſelbſt. Sie macht blos, daß man ſich gerne mit einer ſolchen Beurtheilung unterhält, und giebt der Tugend, oder der Denkungsart nach moraliſchen Geſetzen, eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht geſucht wird (laudatur et alget); wie alles, deſſen Betrachtung ſubjectiv ein Bewußtſeyn der Harmonie unſerer Vorſtellungskräfte bewirkt, und wobey wir unſer ganzes Erkenntnißvermögen (Verſtand und Einbildungskraft) geſtärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das ſich auch andern mittheilen läßt, wobey gleichwol die Exiſtenz des Objects uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlaſſung angeſehen wird, der über die Thierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne zu werden. Nun tritt aber die zweyte Uebung ihr Geſchäfft an, nemlich in der lebendigen Darſtellung der moraliſchen Geſinnung an Beyſpielen, die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen, vorerſt nur als negativer Vollkommenheit deſſelben, ſo fern in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Beſtimmungsgründe auf ihn einfließen; wodurch der Lehrling doch auf das Bewußtſeyn ſeiner Freyheit aufmerkſam erhalten wird; und obgleich dieſe Entſagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, dennoch dadurch, daß ſie jenen Lehrling dem Zwange ſelbſt wahrer Bedürfniſſe entzieht, ihm zugleich eine Befreyung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit,

darin

darin ihn alle diese Bedürfnisse verflechten, angekündigt, und das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich gemacht wird. Das Herz wird doch von einer Last, die es jederzeit ingeheim drückt, befreyt und erleichtert, wenn an reinen moralischen Entschließungen, davon Beyspiele vorgelegt werden, dem Menschen ein inneres, ihm selbst sonst nicht einmal recht bekanntes Vermögen, die innere Freyheit, aufgedeckt wird, sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaßen loszumachen, daß gar keine, selbst die beliebteste nicht, auf eine Entschließung, zu der wir uns jetzt unserer Vernunft bedienen sollen, Einfluß habe. In einem Falle, wo ich nur allein weiß, daß das Unrecht auf meiner Seite sey, und obgleich das freye Geständniß desselben, und die Anerbietung zur Genugthuung an der Eitelkeit, dem Eigennutze, selbst dem sonst nicht unrechtmäßigen Widerwillen gegen den, dessen Recht von mir geschmälert ist, so großen Widerspruch findet, dennoch mich über alle diese Bedenklichkeiten wegsetzen kann, ist doch ein Bewußtseyn einer Unabhängigkeit von Neigungen und von Glücksumständen, und der Möglichkeit sich selbst genug zu seyn, enthalten, welche mir überall auch in anderer Absicht heilsam ist. Und nun findet das Gesetz der Pflicht, durch den positiven Werth, den uns die Befolgung desselben empfinden läßt, leichtern Eingang durch die Achtung für uns selbst im Bewußtseyn unserer Freyheit. Auf diese, wenn sie wohl

ge-

gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheuet, als sich in der inneren Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute sittliche Gesinnung gepfropft werden; weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüthe abzuhalten.

Ich habe hiemit nur auf die allgemeinsten Maximen der Methodenlehre einer moralischen Bildung und Uebung hinweisen wollen. Da die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art derselben noch besondere Bestimmungen erfoderte, und so ein weitläuftiges Geschäfte ausmachen würde, so wird man mich für entschuldigt halten, wenn ich, in einer Schrift, wie diese, die nur Vorübung ist, es bey diesen Grundzügen bewenden lasse.

Beschluß.

Zwey Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäfftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Ueberschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und blos vermuthen; ich se-

he sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtseyn meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich-Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweyte fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in blos zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punct im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweyte erhebt dagegen meinen Werth, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseyns durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens

eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.

Allein, Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforschung reizen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen. Was ist nun zu thun, um diese, auf nutzbare und der Erhabenheit des Gegenstandes angemessene Art, anzustellen? Beyspiele mögen hiebey zur Warnung, aber auch zur Nachahmung dienen. Die Weltbetrachtung fieng von dem herrlichsten Anblicke an, den menschliche Sinne nur immer vorlegen, und unser Verstand, in ihrem weiten Umfange zu verfolgen, nur immer vertragen kann, und endigte — mit der Sternendeutung. Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der moralischen Natur an, deren Entwickelung und Cultur auf unendlichen Nutzen hinaussieht, und endigte — mit der Schwärmerey, oder dem Aberglauben. So geht es allen noch rohen Versuchen, in denen der vornehmste Theil des Geschäftes auf den Gebrauch der Vernunft ankommt, der nicht, so wie der Gebrauch der Füße, sich von selbst, vermittelst der öftern Ausübung, findet, vornemlich wenn er Eigenschaften betrifft, die sich nicht so unmittelbar in der gemeinen Erfahrung darstellen lassen. Nachdem aber, wiewol spät, die Maxime in Schwang gekommen war, alle Schritte vorher wohl zu überlegen, die die Vernunft zu thun vorhat, und sie nicht anders, als im Gleise einer vorher wohl überdachten Methode, ihren Gang machen zu lassen, so bekam

kam die Beurtheilung des Weltgebäudes eine ganz andere Richtung, und, mit dieser, zugleich einen, ohne Vergleichung, glücklichern Ausgang. Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabey sich äußernde Kräfte aufgelöst, und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die, bey fortgehender Beobachtung, hoffen kann, sich immer nur zu erweitern, niemals aber, zurückgehen zu müssen, fürchten darf.

Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beyspiel anräthig seyn, und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben. Wir haben doch die Beyspiele der moralisch-urtheilenden Vernunft bey Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns Beydes rein, und, was Jedes für sich allein leisten könne, mit Gewißheit kennbar machen, und so, theils der Verirrung einer noch rohen ungeübten Beurtheilung, theils (welches weit nöthiger ist) den Genieschwüngen vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, ohne alle methodische Nachforschung

und

und Kenntniß der Natur, geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden. Mit einem Worte: Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt, wenn unter dieser nicht blos verstanden wird, was man thun, sondern was Lehrern zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen, und andere vor Irrwegen zu sichern; eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß, an deren subtiler Untersuchung das Publikum keinen Antheil, wohl aber an den Lehren zu nehmen hat, die ihm, nach einer solchen Bearbeitung, allererst recht hell einleuchten können.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building

Form 410

JUN 3 - 1925